

su parametri: načini doseljavanja, imigracijske politike zemalja useljenja, granice među zajednicama, manipulacija s objektivnim kulturnim sadržajem, razrada strategija u procesima identifikacije, pojave mnogostrukih i/ili hibridnih identiteta, deterritorijalizacije, translokalizama i transnacionalizama i dr. Kako se pak u istraživanju migracijskih procesa nameću i oni identitetski, te kako se među ključnim riječima umjesto nekada *integracije* sve više koriste pojmovi *inkorporacija* i *interakcija*, a uz koje se logično vežu pojmovi *simbola* i *granice*,⁷³ slijedi poglavlje koje analizira teorijske pristupe istraživanju identiteta. Preglednosti radi polazi se od starijih teorijskih pristupa koji su svakako dali veliki doprinos temi, čine joj značajan kontekst, a mnoge su im postavke i dalje aktualne. Kronološki se obrazlažu noviji i novi pristupi, prije svega upravo oni koji navedene pojmove stavljaju u istraživačko središte. Istina je, naime, da se tijekom vremena mijenjaju identiteti i tradicionalne predodžbe o pripadnosti i privrženosti, tj. identitetu. Pa gdje onda (ako igdje) da tražimo migrantski identitet? Bi li možda biti migrant u identitetskom smislu, imalo značiti biti u latentnoj racijepljenosti u pokušaju obdržanja prijašnjega, izvornog, autohtonog, domicilnog identiteta, prilagođavati ga, mijenjati, pamtit, razvijati ga u novom okruženju, u smislu neodvojivosti od oba (svih???) prostora i ljudi u okruženju u kojem se svatko od ovih ljudi zatekao? Imaju li pravo oni koji govore o identitetskoj fragmentiranosti, hibridizaciji i šizofreničnosti ili je jednostavno riječ o majstorima prilagodbe u slučajevima multipliciranja zavičaja i domovina?

KONCEPTUALNI PRISTUPI ISTRAŽIVANJU IDENTITETA I IDENTIFIKACIJSKIH PROCESA

Zanimanje za identitet i identifikacijske procese dugoga je vijeka, a osobito se intenzivira u doba sveopćih kriza. Posljednja u nizu takvih kriza započela je krajem dvadesetoga stoljeća i traje do danas, ne pokazujući ohrabrujuće znake da joj se nazire kraj. Kriza je produkt niza promjena koje se događaju na globalnom nivou i ima direktne reperkusije na identitet i identifikacijske procese, čije se transformacije podjednako događaju u bogatim kao i u siromašnim regijama i zemljama. Kao ne tako davno, 1960-ih godina u zemljama koje su se oslobodile kolonijalne vlasti, tako se zadnjih desetljeća javljaju transformirani ali i posve novi identiteti zahvaljujući, primjerice, stvaranju svjetskoga tržišta, globalnom širenju multinacionalnih korporacija, deindustrijalizaciji bogatih regija, stvaranju novih međunarodnih zajednica (npr. Europske Unije), transformaciji rodni identiteta (tzv. drugi val feminizma), globalnih pokreta poput Zelenih, pojavi novih oblika na relaciji globalno: – lokalno, razvoju tehnologije komunikacija i dr. Dijelom pod utjecajem poststrukturalizma i postmodernizma, znanstvenici tumače da se transformirani i/ili novi identiteti sve više konceptualiziraju, decentraliziraju, da su ambivalentni, kontradiktorni, kontekstualni, deesencijalizirani itd. U pokušaju njihovoga razumijevanja veliku važnost daju emocijama, ali i aktivnim strategijama koje se odvijaju na

⁷³ Simboli i granice čine jedan od najznačajnijih dijelova istraživanja identiteta migranata; simbolima, prvenstveno onima koji su dio tradicijskoga nasljeđa (odijevanje, prehrana, umjetničko izražavanje, obiteljsko ustrojstvo, religija i sl.). Naime, održavaju se i uspostavljaju granice unutar i među zajednicama.

granicama koje formiraju pojedinci i kolektivi u komunikaciji.⁷⁴ Uostalom, zanimanje za identitet integralan je dio procesa modernizacije. Javlja se u svim društvima na putu modernizacije, bez obzira na to kakvoga su ideološkoga usmjerenja. U okviru sintagme *traganje za identitetom* (simptomatično popularne od posljednjih desetljeća dvadesetoga stoljeća na dalje), etnološka i antropološka literatura proizvela je brojne, često međusobno kontradiktorne teorije usmjerene na afirmaciju i reafirmaciju kulturnih, etničkih, nacionalnih i inih identiteta.

U svim društvenim sustavima, u prošlosti i u sadašnjosti – barem do one vremenske točke na kojoj mi ‘današnji’ ljudi shvaćamo ove pojmove, a među kojima su za najveći broj suvremenih teoretičara društvenoga razvoja među posebno atraktivnima oni državni, – bez obzira na različita ustrojstva i vladajuće ideologije, kulturni pluralizam i socijalna raslojenost su determinanta. No, ta determinanta povlači za sobom gotovo mitsku predodžbu o dominantnom, vladajućem, privilegiranom, prestižnom, jačem, elitnijem, moćnijem, bogatijem... o minoriziranom, pokorenom ili barem nužno prilagođenom, siromašnijem, marginaliziranom... o tržišnim diktatorima i tržišno discipliniranim... o ekonomskom i kulturnom standardu koji ukazuje na relativnost predodžbe o ravnoteži, jednakosti, manjini i većini. Naime, i prošlost i sadašnjost nam pokazuju kako je vaga globalnoga svijeta čudno udešena. Na jednom jezičku vage (s dakako prevagom je profit rezerviran za ekskluzivnu manjinu: dominantnu, privilegiranu... itd.), a na drugom ostatak ze podmirenje realnih potreba većine ljudi. Slijedom toga na globalnoj i njoj oponentnoj lokalnoj razini transformiraju se shvaćanja i predodžbe o ekonomskoj, društvenoj i kulturnoj različitosti, istosti, granicama, zajedništvu, jednom riječju: identitetu.

Dok su u javnom i akademskom vokabularu već otrcano zazvučali pojmovi kao što je samosvijest, etnos, etnicitet, identitet ... iz istoga izvora stižu dobre, stare, prokušane ali renovirane *politike*: politika različitosti, politika priznavanja drugog, čak Drugog, politika pluralnosti, interkulturalizma, multikulturalizma, transkulturalizma ... navodno iz rječnika zapadnih demokracija gdje se tumače kao pokušaj poboljšavanja društvenoga i ekonomskoga položaja onih čije ekonomsko i ino zdravlje malo ‘važje’ na globalnoj vagi.⁷⁵

Ovi pojmovi nose pozitivne konotacije u javnom diskursu. Na to su utjecale javne politike koje su se pojavile 70-ih godina prošloga stoljeća u tradicionalno imigracijskim zemljama, npr. u Kanadi, Australiji i Novom Zelandu (vezano uz više ili manje organizirane imigrantске zajednice ili status stoljećima diskriminiranoga autohtonog starosjedilačkog stanovništva), osamdesetih i u Sjedinjenim Američkim Državama, gdje se ugradbom politike multikulturalizma i interkulturalizma u državnu ideologiju nije proklamirala poetičnost i ljubav spram bogatstva različitosti, nego pragmatična i danasde mudra težnja spram bogatstva druge vrste: multikulturalni su produktivniji, dakle i profitabilniji. Potom i u nekim europskim zemljama, npr. u Švedskoj i Švicarskoj, vezano uz pokušaj poboljšavanja socijalnoga i ekonomskog položaja manjina svih vrsta (etničkih, vjerskih, rasnih, jezičnih, i dr.).⁷⁶

«Različitost je pozitivna» – sve češće se na samom početku druge dekade 21. stoljeća govori, sluša i čita. Umrežene paneuropske asocijacije izmjenjuju se sa svojim programima i doga-

⁷⁴ Usp. Dictionary, 2003.

⁷⁵ Usp. Matan, 2003.

⁷⁶ Usp. Živković et al., 1991.

đanjima na znanstvenoj, kulturnoj i političkoj sceni, promičući «sjajne ciljeve»: kulturnu suradnju, poštivanje jezičnih različitosti, međukulturni dijalog, ističući kako je to korak dalje od bilateralne suradnje, zajedništvo primjereno vremenu i mjestu, te da je u današnjoj Europskoj Uniji koja, zahvaljujući migracijama, ima više naroda i jezika nego ikad, različitost pozitivna stvar koja donosi boljitak.⁷⁷

U pokušaju razumijevanja realnosti u kojoj i koju živimo, profesionalnom usmjerenošću i nervom znanstvenika društveno-humanističke provenijencije, dobro je osloniti se na etnologiju i kulturnu antropologiju. Konceptualna znanost usmjerava nas teorijski i metodološki (s pripadajućom terminologijom) prema definicijama i konceptima kulture i identiteta, odnosno prema kulturno-identifikacijskim strategijama i praksama, pogodnima za manipulaciju njima. Cilj je kategoriziranje i klasificiranje (pluralnih i socijalno raslojenih) zajednica u procesima introspekcije i u procesima interakcije s drugima: kroz stoljećâ promjena ono što vodi i održava neku zajednicu jest samopouzdanje i samopoštovanje, osjećaj aflijacije i kontinuiteta. To pretpostavlja da svaka zajednica ima svoje ime, prostor, povijest, tradiciju i kulturu, konsenzus u pogledu zajedničkoga porijekla, osjećaj istosti i zajedništva i pripadanja. Drugim riječima, identifikacijske prakse apostrofiraju objektivnu dimenziju (kulturni repertoar) i subjektivnu dimenziju (emocije i lojalnost) koje su u stalnom procesu transformacije i nikada se ne pojavljuju u nekakvoj 'prvotnosti'. Istovremeno, međutim, impliciraju postojanje nekih konstanti, a to su: vjerovanje, mišljenja i tvrdnja o *sveprisutnom kontinuumu* na kojima počiva temelj zajedništva.⁷⁸

Preispitivanja o sponama prošlih s modernim vremenima

Teorije su logički koherentan skup općenitih sudova koji definiraju i objašnjavaju uzroke, nastanak i razvoj ili dinamiku te analitičku važnost određenih društvenih fenomena.⁷⁹ U skladu s tim, zanimanje za identifikacijske procese, odnosno njihov rezultat: identitet, integralni je dio procesa modernizacije. Javlja se u svim društvima na putu modernizacije, bez obzira na to kakve su ideološke provenijencije. Naime, smatra se: „... kako je u predmodernim društvima identitet bio oblikovan neposrednim društvenim i kulturnim kontekstom u kojem je čovjek, kao pripadnik kolektiva, živio. Predodžbe i vrednote zajedničke skupini u velikoj su mjeri određivale tko pojedinac jest. Nasuprot tome, drže teoretičari modernoga doba, u kontekstu modernosti izgubila se sposobnost apriornoga smisla društvenih subjekata... tradicija se ne nameće pojedincu, već je on relativno slobodan da sam definira vlastito kulturno nasljeđe, u suglasju sa svojim potrebama i željama, ali i prisilama kojima je izložen. Teorije modernosti pojedincima ostavljaju širok prostor za samoizgradnju i samodefiniranje, a konstrukciju identiteta drže projektom pojedinca u cilju razvoja vlastitoga, 'istinskoga' sebstva“.⁸⁰

Kako je rečeno, u okviru sintagme 'traganje za identitetom' (simptomatično popularne od posljednjih desetljeća dvadesetoga stoljeća do danas), antropološka literatura u posljednjih je

⁷⁷ "Različitost je pozitivna", *Vijenac*, god. XVI, broj 369, 24. travnja, 2008. g., str.26.

⁷⁸ Usp. Grbić, 2010.

⁷⁹ Usp. Katunarić, 2003.

⁸⁰ Usp. Čapo Žmegač, 2002.

pola stoljeća proizvela brojne, često međusobno kontradiktorne teorije usmjerene na afirmaciju i reafirmaciju kulturnih, etničkih, nacionalnih i inih identiteta.

Ipak, među tima brojnim teorijskim promišljanjima i raspravama mnoge su se s vremenom pokazale nedostatnima za objašnjenje realnih društvenih procesa koji su se odvijali. Reklo bi se, pregazilo ih je vrijeme. Nije se tome čuditi jer promišljanja o *ideji zajednice i zajedništva*, što bi bilo primarno i elementarno objašnjenje identiteta, kazuju da se ova ideja začela davno: u doba kad su našim planetom hodili naši davni preci, tj. ljudi pametni i prepametni, (*homo sapiens sapiens*) koji su iz posljednjega ledenog doba ostavili za sobom predragocjene tragove svjedočeći kako su itekako umjeli simbolizirati svoju grupnu pripadnost. Primjerice, spiljske slikarije kazuju nam da su spilje bile prostor društvenoga okupljanja, prostor kulturnoga, religijskog i umjetničkoga izražavanja. Ili: mezolitske populacije Đerdapa u trenutku kada dolaze prvi neolitski zemljoradnici i stočari, po svoj prilici su pokazivale svoje 'pravo na zemlju' i svoj identitet kroz ribolike figurine s Lepenskoga Vira, kroz sahranjivanje pokojnika ispod podova kuća zajedno sa zubima riba i jelenjim rogovima, mogućim znacima rodovske/grupne pripadnosti.⁸¹ To bi imalo značiti da, premda ljudi davno minulih vremena nisu imali osviješten koncept etnosa/etničteta/identiteta i nisu poznavali pojam kulture, ipak su poznavali načine da se kulturno izraze na sebi svojstven način, poznavali su idole i/ili bogove svoje kulture i jasno su razlučivali sebe od drugih.⁸² A kada su, prema nekim autorima, primjerice Smithu,⁸³ eneolitske populacije, zbog katastrofalnih suša izazvanih klimatskim promjenama, krenule poput suvremenih migranata 'trbuhom za kruhom' iz Euroazije u najmanje tri velika smjera: put Žute rijeke, Mezopotamije i Nila te se u migratornim destinacijama prepuni stresova i tjeskoba zbog napuštanja zavičaja i promjene načina /stila života počeli adaptirati na promjene u okruženju, pa kada ih je sustigla nostalgija za starim krajem i starim načinom života, tj. 'zlatnim vremenima', što su činili? Logično: izumili su nove ritmove, nove mitove, privrženost novom zavičaju, nova vjerovanja / religije, institucije, društveno se raslojili. Ipak, osim novih društvenih i političkih struktura (rudimentarnih i/ili sofisticiranih), održale su ih i emocije: nostalgiju za prijašnjim životom ali i lojalnost novoj domovini što ih, kada je o migrantima riječ, i danas nazivamo novim lokalizmom ili novom zavičajnošću. To su bili mehanizmi i mediji u razvoju nove kulture, novoga identiteta, nove vrste zajednice i zajedništva, hajdemo se usuditi reći: re/generacije osjećaja pripadanja 'svojoj' zajednici, odnosno etniji, po spominjanom Smithu. Prema tom autoru, od prapovijesnih vremena, pojam zajedništva, u starijoj literaturi nazvanoga *ethnos* (u smislu neke zamagljene svijesti o 'narodnosti') tijekom vremena postupno se oblikovao (od antičkih vremena, preko srednjega vijeka, do recentnijih vremena), sve do Francuske revolucije 1789. g., ne poprimivši određena značenja osim opće ideje o zajedništvu. No, u toj je ideji koncentriran cijeli inventar obilježja koji je za zajednicu od ključne važnosti: zajedničko ime, mitovi o precima i porijeklu, spoznaja o kontinuitetu kroz zajedničku povijesnu sudbinu, životni prostor (zavičaj i/ili domovina) i osjećaj međusobne solidarnosti. A budući da u znanstvenoj zajednici nema većih otpora ovakvoj Smithovoj rekonstrukciji, čak štoviše, dobila

⁸¹ Usp. Radovanović, 1996. Zahvaljujem se arheologinji dr. sc. Seleni Vitezović na uputi u ovu bibliografsku jedinicu.

⁸² Gellner, 1986:12.

⁸³ Usp. Smith, 1996, 1998.

je znatnu potporu, dalo bi se zaključiti da se svijest o zajedništvu, tj. etnos, unutar zajednica kakve su recimo bile etnije, razvija usporedno s razvojem čovjeka, te ga uvrštavamo u jednu od temeljnih ljudskih, a u znanstvenom smislu i jednu od temeljnih antropoloških kategorija. Ukratko, to je antropološka konstanta koja se u povijesti iskazivala i iskazuje na različite načine, ovisno o strukturi zajednice i načina interakcije.⁸⁴

Starija etnološka i antropološka praksa, inspirirana romantičkim književnim pokretima devetnaestoga stoljeća, kao i pokretima za nacionalnu afirmaciju, emancipaciju i izgradnju nacionalnih država, tretirala je etnos kao prirodnu, urođenu (primordijalnu), nepromjenjivu, trajnu, čak biološku pojavu, kao inherentno svojstvo neke zajednice proizašlo iz njezinoga kulturnog repertoara i tradicije. Istraživanja su se fokusirala na etnogenezu i kulturološko opravdanje ovakvih ideoloških i političkih pokreta i programa. Naime, kako je slikovito napisala Olga Supek, bilo je to doba kada su se „teška mjesta u razumijevanju društvenoga života naprosto pripisivala kulturi“.⁸⁵ No, takvi su pristupi ujedno odraz europske društvene situacije u doba kada je za većinu stanovništva tek predstojalo identificiranje s većim nacionalnim zajednicama. Ta se vrsta identifikacije ponegdje u literaturi nazivala *infracionalnim lokalizmom*,⁸⁶ pri čemu su faktori identifikacije bili teritorij (selo ili grad), religija (župna crkva ili katedrala) i vlast (bez obzira na to da li se radilo o lokalnom feudalnom gospodarstvu ili organiziranoj političkoj vlasti). Svakako valja pribrojiti postojanje normi i vrednota kojih su se svi pridržavali i poštivali ih i najposlije, osjećaj zajedništva. Taj osjećaj je ranija etnologija i kulturna antropologija nazivala etnosom. Takvo poimanje zajedništva stimuliralo je istraživanja za njegovim specifičnostima, možda bolje reći (u duhu devetnaestoga stoljeća) specifičnostima naroda, a istraživanje je počinjalo i završavalo istraživanjem jezika, običaja, vjerovanja, mitova, usmene književnosti... ono što je bilo 'narodno', bilo je prirodno, urođeno i univerzalno.⁸⁷ U tome je duhu, kao znanost o narodu i narodnoj kulturi kao „čuvaru etnijskih biljega“⁸⁸ na koncu stoljeća kao samostalna znanost konstituirana i hrvatska etnologija.

Premda statični i prilično neoperabilni, takvi su pristupi prilično dugo opstajali u etnologiji i kulturnoj antropologiji, otprilike do polovice dvadesetoga stoljeća, kada se radikalno mijenjaju. Promjena je bila nužna jer se etnos počeo povezivati s globalnim odnosima moći i svjetskim ekonomskim sustavom i poretkom. Tada je postalo neodrživo gledište po kojem je etnos prirodno, primordijalno i statično stanje, nego je proces promatran iz povijesne perspektive. Drugim riječima, etnos, koji je u novim okolnostima doživio i renominaciju u etnicitet, identitet..., promišlja se u simboličkim, komunikacijsko-interakcijskim, funkcionalističkim i političko-ekonomskim okvirima.⁸⁹

Neke su se pak teorije, premda su slijedile promjenu društvenih procesa, pokazale ne toliko nedostatnima koliko i pogrešnima. Među njima prednjače one o deetnizaciji društva,

⁸⁴ Ibidem; usp. Heršak, 1989; Supek, 1989.

⁸⁵ Supek, 1989:152.

⁸⁶ Hayes, 1960.

⁸⁷ Usp. Supek, 1988.

⁸⁸ Usp. Radić, 1897.

⁸⁹ Usp. Supek, 1989.

koja bi trebala rezultirati pojavom novih nad/ supraidentiteta. Tako su, recimo, do šezdesetih godina dvadesetoga stoljeća nositelji progresivne i liberalne misli na Zapadu očekivali da će sa sve većom razvijenošću i bogatstvom društva, povezivanje ljudi na temelju npr. etničke pripadnosti i kulturnoga zajedništva gubiti na značenju i ustupiti mjesto drugim vrstama i oblicima socijalnih asocijacija, na primjer onima (ili prije svega onima) koje u svojim temeljima imaju zajednički ekonomski interes. Na Istoku se pak poslije Oktobarske revolucije i osobito nakon Drugoga svjetskog rata, uspostavljanjem socijalističkih država očekivalo da će socijalizam ostvarenjem svoga temeljnog cilja, a to je ujedinjavanje radništva,⁹⁰ ići prema konačnom uklanjanju nacionalnoga, stvaranjem ili izgradnjom 'socijalističke nacije', dakle nekom vrstom internacionalizacije. Riješit će se pitanje etničke i nacionalne različitosti tako što će ona u novim društvenim odnosima socijalističkoga tipa iščeznuti odnosno odumrijeti kao nepotrebna. Radnička će klasa, tvrdilo se, ostvariti postupnu ali potpunu integraciju svih naroda u jednu nadnaciju: «... s perspektivnim razvitkom nacija do internacionalizma i do kozmopolitizma».⁹¹ U ranijim socijalističkim fazama smatralo se da će se taj cilj ostvariti kroz desetak godina. No, poučeni iskustvom (realnom situacijom u svijetu i objektivnim problemima i sukobima na etnonacionalnoj osnovi u socijalističkim državama), u kasnijim su fazama, ne odustajući od «krajnjega cilja socijalizma» revidirali stanovišta te realizaciju toga cilja ipak vidjeli u «dalekoj budućnosti».⁹²

Na Zapadu se potvrda ovakvim očekivanjima pronalazila u onome što se zapravo događalo pred očima istraživača: još su kao eho društvenih procesa iz prve polovice dvadesetoga stoljeća odzvanjali glasovi o adaptaciji i svojevrsnoj težnji za uniformnošću u svim vidovima života druge te dijelom treće generacije imigranata. Sintagma *melting pot* ili 'lonac za topljenje/taljenje' postala je i ostala simbolom povezanim s Amerikom, kojoj je novija povijest počela miješanjem različitih naroda i rasa, bez presedana u dotadašnjem svijetu. Početna promatranja kao i da su davala za pravo pretpostavkama da će se u trećoj generaciji useljenika⁹³ izgubiti sve kulturne, jezične i druge razlike te da će doći do potpune asimilacije pojedinih naroda i pretapanja u monolitnu i homogenu masu. Ne može se također poreći niti to da je u socijalističkim državama projekt stvaranja supraidentiteta (npr. sovjetske nacije, jugoslavenske, općenito socijalističke i sl.) polučio određene uspjehe, što je autorima tih prognoza davalo određen stupanj sigurnosti da je ispravan.

Pa ipak, dogodilo se nešto potpuno suprotno. Različitost ljudi i njihovih identiteta potvrdila se, s jedne strane, kao društveni fenomen 'dugoga trajanja' i perzistentnosti, što je srušilo uvjerenje kako merkantilno-industrijska revolucija sadrži realnost više vrijednosti od npr. etniciteta i kulturne posebnosti.⁹⁴ S druge strane, zanemarivanje različitosti temeljeno na marksističkoj ideologiji i proročanstvo o nestanku etničkih i kulturnih razlika usporedno s nestankom

⁹⁰ «Socijalizam ide uopće za ujedinjenjem čitavog radnog svijeta. *Integracija* je, dakle, njegov imanentni cilj, a prema tome on teži i za uklanjanjem svih pregrada, koje dijele narode. Socijalizmu je svojstven internacionalizam, dakle pokret za uklanjanjem nacionalnoga i to povezivanjem svijeta u jedan okvir demokratske ravnopravnosti i slobode. Krajnji cilj takvog razvitka predstavlja kozmopolitizam, kada će ljudi... biti bez nacije i građani svijeta» (Čulinović, 1971:239).

⁹¹ Čulinović, 1971:215.

⁹² Ibidem.

⁹³ Usp. Čičak Chand, 1996.

⁹⁴ Fishman, 1980:77.

klasa nije se ispunilo, baš kao što se nije ostvarila ideja o nastanku socijalističke nacije i internacionalizma.⁹⁵ Upravo kao reakcija i opozicija tome, na svjetlo dana pojavljivalo se nezadovoljstvo 'različitih', prije svega isticanjem onoga različitog: nacionalnoga i lokalnoga.⁹⁶ Drugim riječima, potvrdilo se da bez obzira na to što je osjećaj identiteta individualan, podrazumijeva osjećaj pripadnosti zajednici jer je potreba za udruživanjem i povezivanjem s drugim ljudskim bićima imperativna ljudska potreba,⁹⁷ a upravo je etnički identitet moguć primarni društveni identitet.⁹⁸

U razdoblju iza Drugoga svjetskog rata, a osobito 1960-ih godina, povećava se interes za istraživanjem identiteta.⁹⁹ Tadašnja znanstvena retorika nazivala ga je *etnicitetom*, operabilnosti i veće mogućnosti analičkih pristupa radi, netom ga je odmijenivši dotadašnjim terminom *etnos* (a sve iz uvjerenja da je upravo etnička dimenzija identiteta ona koja je ključna u procesu identifikacije) Dolazi do značajnih teorijskih i metodoloških promjena u etnologiji i socio-kulturnoj antropologiji. Počinje se opisivati dinamični i procesni karakter društvenih cjelina (zajednica) i njihova kompleksnost. Pojam etniciteta postaje dominantnim predmetom istraživanja upravo zato jer implicira dinamičnost, kontakt, adaptaciju, jednom riječju: promjenu. Štoviše, istraživanje etniciteta postaje istraživanjem odnosa i međuodnosa, a ne kulturnoga repertoara i kulturnih svojstava neke zajednice. Naime manje ili više odstupanja pojam etnicitet vezivao se ne samo uz klasifikaciju ljudi nego i uz grupne međuodnose. Na koncu konca (etničkim) grupama i njihovim identitetima pristupalo se kao posljedici međusobnih kontakata a ne izolacije, potom i kao posljedici p/održavanja zajedničkih ideja koje im 'kazuju' da su 'svoji'. Drugim riječima, etnicitet se počeo sagledavati kao esencijalni aspekt grupnoga *odnosa* a ne grupnoga *posjedovanja*. Tako je onda razumljivo da se čak i kulturno slične grupe jasno i bezbolno razgraničuju. Etnicitet je slijedom toga društveni identitet jer se temelji na kontrastu 'nas' prema svima drugima, označen metaforičnim ili fiktivnim srodstvom. Etnicitet je i pobjednik i gubitnik u interakciji, značajan aspekt kreiranja identiteta. U tome je smislu etnicitet podjednako kulturni, društveni, politički, organizacijski i simbolički aspekt življenoga iskustva.¹⁰⁰

U raspravama o identitetu i procesima identifikacije, posljednjih se pola stoljeća mijenjala terminologija i teorijska praksa. Svaka je nova orijentacija pronašla nešto nedostatno u onima koje su joj prethodile. Kada je, primjerice, u hrvatskoj znanosti društvene i humanističke provenijencije, osobito u posljednjih dvadesetak godina, zavladao doba različitih antropologija (prilikom čega su, s velikim žarom, u svoj terminološki instrumentarij ugrađivale različite politike i poetike), bilo je razvidno kako je svaka imala (i /ili ima) ambiciju dati neki svoj, po

⁹⁵ Usp. Ljuboja, 1988. Ipak, to nije sasvim točno. U bivšim socijalističkim državama doista su se stvarale nad-nacije, a raspadom istih nisu posve nestale, naprotiv i danas ih u nekim bivšim socijalističkim državama ima u nemalom broju, usp. Wilczynski, 2012.

⁹⁶ Rihtman-Auguštin, 1992:25.

⁹⁷ Fromm, 1984:31.

⁹⁸ Jenkins, 1996:65.

⁹⁹ Ovaj je interes velikim dijelom provociran pojavom vala društvenih procesa koji su u svojim temeljima imali etničke i nacionalne zahtjeve, tzv. *etničkim oživljavanjem*, čije pak korijene treba tražiti u tada sve očitijem odnosu globalnoga razvoja i nejednakosti.

¹⁰⁰ Radi se o tzv. „emskoj kategoriji askripcije“, usp. Eriksen, 2003.

mogućnosti ekskluzivni *logos* o *anthroposu*. U terminološko-teorijskom repertoaru tek se s nostalgичnom notom prisjećalo etničke jezgre, naroda i narodne kulture, narodne duše i svijesti, samosvijesti, etnosa, pa s malo više respekta etniciteta. Prioritet su nad dotadašnjim glavnim predmetom istraživanja – kulturom, zauzeli identiteti i identifikacijski procesi koji imaju svjedočiti o interakciji tradicije i suvremenosti, o projektima koji teže objasniti potrebe, snove, želje, fantazije, zamišljanje prostora i vremena, o povezivanju ljudi kroz unifikaciju i divergenciju, o globalnim identitetskim hibridima kao nus-produktu ali i konstitutivnom elementu globalne realnosti.

O identitetu, koji je još brže nego što se to dogodilo s etnicitetom, postao središnjim pojmom u društvenim i humanističkim znanostima, počelo se govoriti kako je: primordijalan, esencijalan, konstruiran, sporan, složen, mnogostruk, polisemičan, izlomljen, proturječan, rastezljiv...¹⁰¹ i u svakom slučaju nestabilan produkt niza društvenih utjecaja. U ranijim fazama upotrebe pojma koji je, kako se smatra, ušao u antropologiju kroz psihosocijalnu teoriju razvoja ličnosti E. H. Eriksona i njegovu definiciju individualnoga identiteta kao najvažnijega dijela osobnosti¹⁰² najčešće se smatralo da je identitet: „... istovjetnost sa samim sobom... jednakost po onome čemu nešto ili netko jest, odnosno odgovor na pitanje: tko smo, i po čemu smo to što jesmo, kako ili kome individualno ili kolektivno pripadamo odakle dolazimo kamo i kuda idemo?...“.¹⁰³ Drugim riječima, identitet je sagledavan kao sveobuhvatna jednakost bez unutarnje diferencijacije. Nadalje, promišljalo se o tome kako identitet u psihološkom smislu ima značenje jedinstvenosti i krajnje individualnosti osobe, predstavlja u pravom smislu te riječi esencijalnu različitost svakoga čovjeka ponaosob, dok se u društvenom smislu odnosi na zajedništvo i sličnost te je stoga idealan medij za međusobo povezivanje ljudi uz osjećaj širega zajedništva: pripadanje grupi na temelju određenih zajedničkih karakteristika. Termin se, dakle, mogao primjenjivati i na pojedince i na kolektive.

U kasnijim su se fazama mijenjala pitanja te, dakako, i odgovori. Najkraće rečeno: od traganja za pitanjem što čovjek jest i što 'ima' ili: što 'posjeduje' u smislu identiteta, učinjen je zaokret prema pitanjima što *čini* s onim što 'ima' ili: što 'posjeduje', kako time manipulira i pod kojima uvjetima. Fokus se dakle pomiče s identiteta kao statičnoga pojma prema dinamici, procesnosti i kontekstualnosti, samim time prema višedimenzionalnosti, pluralitetu. Identitet su u singularnom smislu odmijenili identiteti i identifikacijski procesi. Time je – kao tada već neupotrebljivo – napušteno esencijalističko poimanje identiteta koje ga je tretiralo kao prirodnu, inherentnu i temporalno-spacijalno nepromjenjivu kategoriju te ustupljeno mjesto tretiranja etnosa/eticiteta/identiteta kao subjektivne kategorije u funkciji društvene interakcije.¹⁰⁴

Slijedom toga, identitet kao psihološki i društveni fenomen, zbog višestrukoga je značenja potisnuo dotadašnji ključni pojam antropološke literature – kulturu.¹⁰⁵ Taj je pomak, dakle, rezultat teorijskih preorijentacija, odnosno pomaka teorijskih promišljanja i postavki koje su apostrofirale pomak s objektivnoga na subjektivno te s kolektivnoga na individualno. Identiteti

¹⁰¹ Usp. Grbić, 2005.

¹⁰² Usp. Erikson, 1976; 1994.

¹⁰³ Skledar, 1991:13.

¹⁰⁴ Usp. Barth, 1969.

¹⁰⁵ Usp. Cohen 1978; Čapo Žmegač, 2002.

nisu nikada jedinstveni, jesu i nisu singularni, konstantno se mijenjaju, umnažaju preko različitih diskursa, praksi i pozicija koje pak međusobno interferiraju.¹⁰⁶ Identiteti su s jedne strane povijesno promjenjivi, a s druge im se strane promjenjivost umnaža konstantnim laviranjem na poziciji individualnoga naspram kolektivnoga, pri čemu generiraju najsažniju afektivnost. Baš kako je utvrdio Erich Fromm: čovjekova potreba za udruživanjem s drugim ljudskim bićima imperativna je ljudska potreba.¹⁰⁷

Premještanje fokusa i lokusa istraživanja, tj. s kulture na akciju i interakciju, tj. s objektivne analize kulturnoga repertoara na subjektivni doživljaj življenja svakoga pojedinca ponaosob, znači, ustvari, da su na djelu bili višestruki pomaci, a svi kao rezultati teorijsko-metodoloških preorijentacija i naravno onih koji su ih nužno slijedili: terminoloških. Usporedno s napuštanjem stajališta da je moguća objektivna opservacija i analiza realnosti, tj. da se svijet može objektivno promatrati i analizirati, taj se stav reflektirao u napuštanju shvaćanja da je kultura koherentan, homogen, fiksiran i statičan sustav mišljenja, vjerovanja, obrazaca ponašanja¹⁰⁸ i istodobno inherentan sustav istoga, koji pak može obilježiti/obilježavati samo jednu, 'tu i ni jednu drugu' zajednicu. Drugim riječima odbačene su teze da je uz određenu zajednicu (npr. narod) vezana samo jedna, određena i uvijek ista kultura.¹⁰⁹

Usvojena su nova gledišta o kulturi kao otvorenom 'polju' na kojem se kroz interakciju individua s drugim pripadnicima kolektiva (svojega i bilo kojega drugoga, ovisno o opsegu komunikacije) reinterpreteraju vlastite pozicije u društvu, vlastiti procesi kulturnoga kreiranja, vlastito participiranje u kulturi, ukratko: usvojeno je gledište o dinamiziranju korelacije kulture i ljudi, što je u konačnici doista dovelo do umnažanja broja raznolikih identifikacijskih strategija i praksi, s istim ciljem: razumijevanje sebe samoga/samih.

Kada se, dakle, dogodila ta *revolucija u* (teorijsko-metodološko-terminološkoj) *evoluciji* poimanja sebe samoga, odnosno kada se s fiksnoga i datoga prešlo na kreiranje, još preciznije kada se uvidjelo da pojedinac sam kreira svoju kulturu – u procesu identifikacije,¹¹⁰ diferenciranje teorijske raznolikosti u istraživanju identiteta išlo je u više pravaca. Slikovito ali istinito napisao je Stuart Hall da se pojam identiteta našao u centru prave „diskurzivne eksplozije“.¹¹¹ Postao je pravi krik mode u društvenim znanostima i zapadnoj kritičkoj teoriji.¹¹²

S napuštanjem teorijskih postavki strukturalizma i funkcionalizma, a posebno od 1980-ih naovamo, na području istraživanja identifikacijskih procesa ponovno je vrlo utjecajna bila socijalna psihologija te psihologija ličnosti.¹¹³ Dakako, u pokušaju deskripcije i razumijevanja ove

¹⁰⁶ Hall, 2003.

¹⁰⁷ Fromm, 1984:31.

¹⁰⁸ Usp. Čapo Žmegač, 2002:16-20.

¹⁰⁹ Ipak pomalo čudi da je tome tako dugo trebalo, naime, na tome su tragu (doduše samo tragu, ali jasnom i vidljivom) bili donekle još 1890ih Antun Radić, usp. Radić, 1897, još Širokogorov 1930-ih, usp. Rihtman Augustin, 1989, pa i Millovan Gavazzi u prvoj polovici dvadesetoga stoljeća, usp. Gavazzi, 1928., 1978., 1988. i dr.

¹¹⁰ Usp. Božić-Vrbančić, 2008.

¹¹¹ Hall, 1996:357.

¹¹² Banac, 1992:88.

¹¹³ Usp. Erikson, 1976, 1994; Tajfel, 1974; Tajfel & Turner, 1986 i dr.

nove dimenzije društvene i ine dinamike, sve su antropološke znanosti i znanstvene discipline dale svoj znatan (tj. interdisciplinarni) doprinos znanstvenoj praksi, pa se javlja više istraživačkih paradigmi. Tako neke promoviraju pojam *hibridnih identiteta*, pod čime se pretpostavlja neka vrsta sinkretizma, kreolizacije, miješanja i koegzistencije 'staroga i novoga', višesmjernost kulturne transmisije i pojava novih, višedimenzionalnih identiteta. Npr. Hall takvu hibridnost naziva 'novim etnicitetom', no sada je to ona vrsta etniciteta koja je lišena fiksnih i fiksiranih granica, nepredvidljivih u genezi, trajanju i transformaciji. Dakle, nisu to stari oblici postojanja razlika i jasnih identitetskih kategorija, ali nisu to ni *melting pot* identiteti. To je vrsta novoga, trećeg oblika, prostora,¹¹⁴ još bolje: *trećega polja* u kojima identitetski resursi (npr. povijest, jezik, kutura i dr.) nisu relevantni sami po sebi, nego po načinu kako nastaju, potom kako ih njihovi nositelji koriste, koji im smisao pripisuju i u koju svrhu tj. zašto i kako čine to što čine. Ovo polje jest zamišljeno i simboličko, iracionalno i konstruirano, nikad dovršeno...

Ono što se od inauguriranja novih paradigmi provlači kao misao vodilja nazire se u sljedećim postulatima: identiteti su rezultat procesa identifikacije pojedinaca, procesa koji se vrše uz pomoć više mehanizama, najviše psiholoških te uz pomoć faktora crpljenih iz socijalne sredine, tako se svaki čovjek procesom identifikacije s jedne strane socijalizira, a s druge se od društva i diferencira i distancira (individualizira).¹¹⁵ Slijedom toga svi su identiteti (individualni i kolektivni) složeni, ovisni o promjeni podložnoj konstrukciji te krajnje dinamični društveni fenomeni.¹¹⁶ Naravno, u tome je smislu učinjena izvjesna rehabilitacija kulture kao sadržaja u kojem se traži inspiracija i motiv za selekciju onih njezinih dijelova (kulturnih elemenata) koji svojom markantnošću i atraktivnošću postaju distinktivnim obilježjima i glavnim sredstvom za percepciju sebe i drugih, tj. za identifikaciju.

Pokušaj uvijek zahvalnoga rezimiranja može izgledati ovako: inspirirani valom društvenih procesa koji su se javljali u cijelome svijetu, s različitim sadržajima i oblicima ali uvijek etno-identitetske provenijencije, te koji su znanstvenim konsenzusom nazvani *etničko oživljavanje*, šezdesetih godina dvadesetoga stoljeća pojavila se nova paradigma istraživanja identiteta. Bolje reći: nove paradigme. Među njima bilo je neobičnih kombinacija koje su nanovo osvijetlile starije antropološke prakse te ih nekad većim, nekad manjim udjelom toga 'pr/osvjetljenja' postavile na nove istraživačke puteve. Među njima je primordijalistički pristup, koji na neki način evocira upravo spomenutu antropološku praksu: poimanje etnosa kao prirodne, urođene, fiksne, statične i nadasve primordijalne kategorije. Međutim, primordijalisti druge polovice dvadesetoga stoljeća dobrano su se odmakli od temeljnih postulata ove starije antropološke prakse.

U antropološkom svijetu „čudnovate čeljadi koja piše knjige“¹¹⁷ među primordijalistima novoga kova ne može se preskočiti Clifforda Geertza.¹¹⁸ Znanstvenik zavidnoga renomea i svojevrsni miljenik svekolike antropološke zajednice, ujedno je i najproduktivniji američki antropolog. Istraživao je u zemljama Trećega svijeta, koje su se nakon Drugoga svjetskog rata počele politički emancipirati i afirmirati. Radi se naravno o postkolonijalnim zemljama te o

¹¹⁴ Usp. Verkuyten, 2005.

¹¹⁵ Čapo Žmegač, 2002:20.

¹¹⁶ Usp. Cohen 1978.

¹¹⁷ Naslov nekoga novinskog članka, nažalost, autorica se ne može sjetiti gdje i kada ga je pročitala.

¹¹⁸ Usp. Geertz, 1963., 1973.

zemljama koje su potpale pod tada nastupajući paralelni trend sve veće povezanosti svijeta. S današnje točke gledišta bila je to neka vrsta protoglobalizacije. Tvorac je tzv. *interpretativne antropologije*. Njezina je bit da kulturi pristupa kao tekstu, a antropologiju smatra znanošću koja treba da odgovori na pitanja : «Što oni (tj. kazivači, op.a.) to do vraga rade?»¹¹⁹, tj. treba da interpretira tekst. Interpretacija kulture po njemu nije ništa drugo doli bogata zbirka brojnih interpretacija. Istraživačka pitanja koja si je postavio su: dokučiti bit kulture, različitost društvene strukture, razumjeti značenja kulture te odnos promatrača i promatranoga. Za njega, pojam kulture je pitanje semiotike te u znanstvenoj analizi ne treba tragati za kulturnim zakonitostima, nego inzistirati na značenjima. Slijedom toga i kulturnom *ponašanju* treba pristupiti kao interaktivnom stvaranju značenja pomoću znakova kojima kultura usmjerava ljude na određeno ponašanje. Ljudsko ponašanje shodno tome nije ništa drugo nego simboličko djelovanje. Drugim riječima, kultura se sastoji od znakova koji predstavljaju ljudsko ponašanje, odnosno od društveno utemeljenih struktura značenja, a zadatak je antropologije da ustanovi strukture značenja kako bi se shvatila njihova važnost, tj. treba ih učiniti objašnjivima. Nadalje, Geertz naglašava distinktivnu važnost kulture i društva. Po njemu, kultura je temeljna značenjska struktura uz pomoć kojih ljudi interpretiraju svoje iskustvo i upravljaju svojim aktivnostima, dok je društvo stvarna, postojeća mreža društvenih odnosa. U biti, radi se o dvije različite apstrakcije (zamišljaja?) istoga fenomena, ali neosporno najvažnije za razumijevanje etniciteta i, dakako, procesa identifikacije.

Upravo na tim postulatima, tj. onima koji se bave intrpretativno antropološkom analizom modernih društava, Geertz je izgradio teoriju po kojoj je svrstan u primordijaliste. Njegova teorija je višesmjerna. S jedne strane govori o dvosmislenosti pojma nacije i dvosmislenosti pojma privrženosti koji se sastoji u sljedećem: bit je etniciteta da je to neka vrsta potrage za identitetom kako bi se steklo njegovo javno priznanje/potvrda, kako bi se zadovoljila društvena potreba priznavanja 'sebe kao nekoga i nešto' te kako bi se uz javno priznanje zadovoljavale sve potrebe za prosperitetom. Radi se, dakle, o elementarnom zahtjevu za postojanjem kao što je 'imanje imena', kako bi se otklonio ponižavajući osjećaj inferiornosti i isključenosti iz centara svjetske moći. Zbog toga u traganju za identitetom u nacionalnoj evoluciji modernih država baš u etnicitetu leži izvor mobilizacije društva. U tome smislu, posve je znakovito da su u pitanju 1960-te godine, jer baš tada raste značaj suverenih (modernih) država kao pozitivnoga instrumenta za ostvarivanje kolektivnih ciljeva, a taj je: zajednički organiziran život u multi – etno-, religijskim- i rasnim društvima. U tim se društvima pripadanje shvaćalo kao njima inherentna činjenica, kao datost, urođenost, 'prirodno stanje stvari' ('prirodna raznolikost'). Sukladno tome, ta društva nisu težila nekom građanskom poretku koji bi potiskivao različitosti i utopio ih u neku kulturno neizdiferenciranu masu. Naime, ono što je bitno, naglašavao je Geertz skupa sa svojim istomišljenicima, jest biti priznat kao 'svoj', vidljiv, važan a istovremeno biti nezavisan, moderan i dinamičan. Istina, to su dva procesa i dvije tendencije koje su se različito odvijale u raznim društvima i trebalo je puno napora da se ostane na istoj liniji, zato je u tim društvima bilo puno tenzija. Svi ti procesi i tendencije temeljili su se na pretpostavljenim datostima: primordijalnim vezama. One su nepobitna činjenica da se čovjek rađa baš u toj i nijednoj drugoj zajednici, da govori baš tim i nijednim drugim jezikom, da se drži baš

¹¹⁹ Usp. Moore, 2002.

te i nijedne druge društvene i kulturne prakse. Ukratko, da se radi o' slaganju' krvi, jezika i običaja, koji dalje pretpostavljaju neraskidivu (čak inherentno prinudnu) vezu s rođacima i susjedima, jer je data i ne može se promijeniti. Međutim, važno je napomenuti da tu nije riječ tek o posljedicama osobne naklonosti, praktičnih potreba ili zajedničkih interesa, nego o nekom neobjašnjivom apsolutnom značenju primordijalnih veza. Ono, naime, proistječe iz prirodnoga afiniteta, a *ne* iz socijalne interakcije. Čini se, riječ je o emotivnoj eskalaciji, o *žudnji da se ne pripada ni jednoj grupi*, nego upravo *toj*. Pripadanje *toj* grupi je *ispred* svih drugih mogućih pripadanja, npr. klasi, političkoj stranci, poslovnoj asocijaciji, sindikatu.... Ove potonje, naime, nikada ne mogu postati samostalne društvene jedinice. Istina, njihovi predstavnici mogu izazivati nezadovoljstva i velike nevolje vladajućim elitama. No, tu je riječ tek o *građanskom nezadovoljstvu*, opasnost za nositelje moći npr. za vladu ali u kojem slučaju integritet zajednice ostaje neupitan. Međutim, ako dođe do nezadovoljstva unutar primordijalnih veza, tj. do *primordijalnoga nezadovoljstva* (na nivou rasnih, jezičnih, kulturnih, religijskih, regionalnih i sl. dimenzija), tada je na djelu prijetnja podjelom društva jer ono najčešće rezultira identitetском krizom koja pak vodi dezintegraciji zajednice.

Nadalje, prema primordijalističkom viđenju, jačanje države oslabljuje primordijalne, a jača građanske veze. Ali, pokazalo se da primordijalne veze u građanskoj opciji ne nestaju i da su grdno pogriješile one države koje su ih podcijenile. Primordijalisti su uvjereni da ih, za opće dobro, treba 'izmiriti, pripitomiti' građanskom poretку. Naime, potpuna zamjena primordijalnih s civilnim identitetima nije u praksi moguća, odnosno: nema formule ravnoteže. Doista zanimljivo! Jer, premda se danas podizanje takvih primordijalnih veza na nivo političke vlasti osuđuje kao patološko, kraj dvadestoga stoljeća pokazao je da tamo gdje je tradicija građanske politike slaba a uvjeti za dobro organiziranu vladu nedovoljno poznati – jer je disbalans u preobražaju tradicionalnih političkih institucija i tradicionalnih načina autopercepcije s onima modernim isuviše bolan – traganje za surogatima doima se kao nemoguća misija.

No, nemoguća ili moguća misija, rezimirajmo: primordijalne teorije tumače etnički identitet kao primaran jer, prema njima, pripadnost etničkoj grupi predstavlja temeljan grupni identitet za sve pojedince. Kroz njega se prenose emocije, instinkti, uspomene, neovisno od svjesnosti, odnosno neovisno od svjesne selekcije od strane nositelja te iste svjesnosti. Dakle, pretpostavka o temeljnosti udruživanja ljudi na etničkoj osnovi leži u pretpostavci o zajedničkoj psihološkoj potrebi svih ljudskih bića za pripadnošću, prihvaćenosti od strane drugih i potrebi za samopoštovanjem. Među svim identitetima koje čovjek može imati (i ima) etnički najpotpunije odgovara tim potrebama, zato što etnička grupa u punom smislu predstavlja *utočište* iz kojega čovjek ne može biti izbačen i u kojem *nikad nije sam*. Ta primordijalnost etniciteta čini njegovo bitno svojstvo koje se, neovisno od odnosa, prenosi kroz vrijeme u grupi i pomoću grupe. Naime, naglašavanjem emocionalnih i imperativnih karakteristika etniciteta fokus je na psihološkim i unutarnjim dimenzijama etniciteta i tu je temeljni razlog da etnicitet ima duboki značaj te da se etničke grupe održavaju upravo kroz primordijalne veze. One su pak često gledane kao neopisive, neizbježne i prisilne, premda s druge strane ne sugeriraju da je etnicitet primordijalan, urođen, fiksni i nepromjenjiv. Smatra se da ga takvim vide sami sudionici te da je primordijalnost njihovo poimanje etničkoga identiteta.

Napokon, za Geertza nekoliko je razloga etničke trajnosti i emocionalne značajnosti. Etnicitet je, s jedne strane, socijalni konstrukt u okviru kojega se djeca socijaliziraju i enkulturu-

riraju, odnosno, razvijaju osjećaj etničkoga identiteta paralelno usvajajući određena kulturna značenja u interakciji sa svojim roditeljima i drugima, njima bliskima i važnim ljudima. Rana identifikacija kroz takvu neformalnu socijalnu interakciju proizvodi jasan osjećaj pripadnosti. Naime, apsolutno svi (neophodni) elementi identifikacije kao što su jezik, kulturne norme i ponašanje, religija i sl., prepleteni su s intimnim osobnim odnosom prema bliskima i važnima te djeca jednostavno nauče kojoj grupi pripadaju. Nadalje, sam proces enkulturacije nastupa kod djece na način da se kulturna značenja povezana s etnicitetom usvajaju i razvijaju kroz trajno postojanje emocionalnih interaktivnih okvira. Socijalni položaj postaje totalna ukorijenjenost (usidrenost), a kulturna značenja osobna uvjerenja. To je način na koji se etnicitet razvija i ljudi se ne mogu odmaknuti od inicijalnih povezanosti i 'habitusa' koje su razvili u najranijim godinama života. Podrška u okviru zajednice pojavljuje se manje-više spontano najprije među članovima obitelji a onda se lako širi na druge članove grupe uz pomoć običaja ili ideologije. Radi se dakle o emocionalnoj solidarnosti i povezanosti sa socijalnim okruženjem u mladim godinama koja se može lako transferirati u širu zajednicu (npr. naciju). Članstvo je pomoć i podrška, ali i pojedinac je privlačan članstvu. U međusobnom su reciprocitetu i povjerenju. Međutim, premda je zajednica otvorena za prijem novih članova, zapravo ona svojim moralom upućuje da svatko može biti njezin član kao i drugi 'obiteljski članovi' koji na to imaju pravo (rođenjem i sl.), dok stranci ipak mogu biti iz nje isključeni. Napokon, etnicitet odgovara na životno pitanje o porijeklu, sudbini i na koncu: o značenju života. Stoga je etnički identitet za primordijaliste ontološka kategorija. On je reakcija na činjenicu da je pojedinac vrijedan član zajednice. On re/generira vjerovanja o zajedničkom porijeklu, vjerovanja o pozicioniranju pojedinca u prostoru i vremenu pa je logično da se referira i na egzistencijalna pitanja. Ritualni, mitovi, kulturni heroji, spomenici, kipovi, povijesne bitke i najposlije groblja... svjedoče o zajedništvu i pripadanju. Štoviše, primordijalisti tvrde da upravo vezani pretpostavljenim vezama, ljudi pribjegavaju primarno etničkoj identifikaciji čak i u situacijama koje su u kontradikciji s njihovim interesima.

Međutim, nije tako dugo trebalo da nove teorijske orijentacije prisile primordijaliste na svojevrсни uzmak. Naime, uvidjelo se da na etničku identifikaciju ima veliko značenje vanjska kategorizacija i raspodjela moći ponekad više nego primarna socijalizacija i enkulturacija. Stoga su novi trendovi uzimali u obzir fluidnost i promjenjivost samoga pojma, svjesnost i dinamičnost u procesima identifikacije, a osobito varijabilnost povezanosti pojedinca od situacije do situacije, što sve skupa rezultira brojnim pomacima u identitetu.

S gledišta etnološke znanosti jedno od temeljnih djela nove paradigme je zbornik *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, točnije uvodni tekst urednika zbornika Fredrika Bartha pod doduše shvatljivim ali ipak klišeiziranim nazivom: *The Introduction*, dakle: *Uvod*.¹²⁰ Ovaj naziv svojom jednostavnošću nije nagovještavao ono što je uslijedilo: izvanrednu popularnost, prihvaćenost i održivost teza koje su iznesene, čemu se dva i pol desetljeća kasnije čudio i sam autor,¹²¹ kojega su, uzgred budi rečeno, zahvaljujući ovom *Uvodu* neki autori prozvali klasikom teorijskoga modernizma.¹²²

¹²⁰ Barth, 1969.

¹²¹ Barth, 1994.

¹²² Usp. Katunarić, 2003:139 i dalje.

Barthova je temeljna postavka da niti jedna zajednica ne živi u izolaciji, nego naprotiv u stalnoj je komunikaciji i interakciji s drugima. U tome procesu, iz nekih razloga involvirane se zajednice žele međusobno razlikovati i distancirati, stoga među sobom stvaraju granice, želeći same sebe učiniti drugačijima i posebnima. To čine prema samo njima svojstvenim pravilima, na granicama, selekcijom odabranih kulturnih elemenata (simbola) i askripcijom (pripisivanjem) istih kao osobito važnih i distinktivnih. Radi se dakle, o procesu distanciranja i razgraničavanja na temelju kulturnih karakteristika. No, ne upotrebom cijeloga kulturnog repertoara, nego manipuliranjem njime, odnosno selekcijom *tek nekih* kulturnih elemenata, u datome trenutku, po mišljenju članova zajednice – osobito markantnima. Sukladno poimanju procesnosti, povijesnosti i promjenjivosti kulture, osobita važnost i distinktivnost *tih nekih* kulturnih elemenata također se mijenja – ali ne i identitet zajednice. Prema ovome viđenju, identifikacija jest trajni proces subjektivnoga razgraničavanja i askribiranja, kojega ne ukidaju npr. a-/transkulturacijski procesi. Slijedom toga, lokalni, regionalni, nacionalni i s današnjega aspekta nadasve supraidentiteti, komplementarni su: jedni druge ne ukidaju niti dokidaju. Ono što je u srži te čudnovate želje za posebnosti to je, prema Barthu, subjektivni osjećaj pripadnosti i različitosti od drugih.¹²³

Dakle, nova paradigma odnosi se na dinamizirano shvaćanje kulture i kulturne različitosti, pri čemu je u središtu pozornosti bila predodžba o jasno zacrtanim *granicama* među kulturama, zbog čega su neki Barthovi interpretatori nazvali njegovu teoriju *teorijom graničnih transakcija*. Prema temeljnoj Barthovoj tezi, proučavanje različitih kulturnih sadržaja odmijenilo je proučavanje komunikacijskih procesa unutar i izvan i između etničkih grupa; od proučavanja unutarnje konstitucije i povijesti neke grupe prešlo se na proučavanje nastajanja i održavanja granica, pri čemu je prvi uvjet za stvaranje i održavanje razlika, granica ili etniciteta – društvena interakcija. Nadalje, Barth je formulirao askripciju određenih elemenata kulture kao efikasniji pristup u istraživanju identiteta od prijašnjega u kojem je prioritet bio opis, popis i geneza kulturnoga inventara. Time je istaknuo do tada premalo problematizirane osobine etničkih grupa kao faktore društvenoga organiziranja i interakcije i zapravo doveo u pitanje prijašnje tvrdnje da se može staviti znak jednakosti između etničkih grupa i kulturnih sličnosti i razlika.

Problem kulture tako se pokazao prvenstveno kao problem previše ili premalo naglašenoga bavljenja kulturnim karakteristikama zajednice jer njezini pripadnici mogu u procesu međusobnoga razlikovanja i distanciranja koji puta upotrebljavati određene kulturne karakteristike kao svoje markantne simbole ili znakove ili ambleme kao distinktivna obilježja, koji puta ih ignorirati a koji puta ih poricati pa ih se i odricati. Kada je na ovaj način identitet određen kao oblik društvene organizacije kulturnih razlika (a ne kao stvar kulture same) predmet proučavanja doista postaju: komunikacija, interakcija, kreiranje i održavanje granica među ljudima i kulturama.¹²⁴

Sasvim razumljivo, koliko god i Barthova teorija bila *revolucija* u teorijsko-metodološko-terminološkoj *evoluciji*, nije se 'ukopila' u baš sva istraživanja. Primjedbe su stizale s više strana, a odnosile su se pretežno na to da je Barth prenaglasio komplementarnost u interakciji, a zane-

¹²³ Usp. Barth, 1969.

¹²⁴ Barth, 1969:14-15.

mario kompeticiju i konkurenciju, zanemario značaj odnosa moći te podcijenio ulogu kulture i tradicije. No, nisu sve primjedbe bile na mjestu. Naime, u raspravi o interakciji u ekološkim nišama,¹²⁵ Barth je jasno uočio i elaborirao pojam nadmetanja, konkurencije pa i sukob tj. „intenzivnijega političkog kontakta“.¹²⁶ Na neke promjedbe, koje je osvijestio i sam autor, dobio je odgovor nakon četvrt stoljeća. Naime, nakon spomenutoga zbornika iz 1969.g., dakle 1994.g., grupa etnologa i antropologa koji se bave istraživanjem identiteta (Katherine Verdery, Anthony P. Cohen, Eugene Roosen, Hans Vermeulen, Cora Govers) a među njima i sam Barth, objavili su zbornik pod naslovom: *The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*, u kojem su, između ostaloga, zaključili, da usprkos različitim interpretacijama Barthova *Uvoda* iz 1969.g., njegova zajednička karakteristika jest ta što mu je pripisano značenje metodološkoga preobrata u istraživanju etniciteta i identiteta, te da njegova glavna načela i dalje stoje kao valjana. No, Barth, nadopunjujući i korigirajući neke svoje stavove i tvrdnje, ističe kako mnogo više pozornosti treba usmjeriti na motive i faktore koji vode pojedince da se priklanjaju izboru nekoga točno određenoga kulturnog elementa i pripisuju sebi one specifičnosti koje impliciraju njihov vlastiti identitet. Doradio je pojam kulture na način da je kultura zastupljenija u analizi identifikacijskih procesa nego je to bila 1969. Kulturi sada prilazi kao globalnoj empirijskoj varijaciji. Ona jest trajna, ali, od zajednice do zajednice, u stalnom procesu promjene, često nepovezana, čak kontradiktorna, a, što je naročito značajno, nejednako raspodijeljena među ljudima koji su na različitim položajima unutar istoga društva. Ovakva su svojstva kulture rezultat širenja, a ne samo prenošenja kulture. Naime, osim što se prenosi učenjem generacijskom transmisijom, kultura se u svakome čovjeku nakuplja kao neka vrsta taloga vlastitih iskustava, čime se dolazi do jedne od ključnih Barthovih misli: *iskustva pojedinca*. Radi se zapravo o metodološkom postupku skretanja pozornosti na pojedinca, što je 1990-ih promovirano pod terminom *individual thinking*. Naime, da bi se dokučilo što identitet jest (osobito njegova etnička dimenzija), neophodan je uvid u pojedinačna iskustva. To međutim dovodi do uvažavanja *obitelji* kao važne karike u lancu: jest, obitelj je stjecište etničkoga re/generiranja, ali i stjecište prepletanja kulturnih razlika svih njezinih (pojedinačnih) članova. Drugim riječima, obitelj je stjecište individualnih iskustava i identiteta te kao takva ne funkcionira kao nekadašnja ekološka niša (kako je to tumačio u tekstu iz 1969.g.), nego šire: kao arena u kojoj se odvijaju identifikacijski procesi jer podržava osobne/pojedinačne različitosti, koje pak predstavljaju relativne diskontinuitete u kontinuiranoj kulturnoj promjeni i time pružaju bazu za p/održavanje identiteta. No, ide i dalje. Takvih arena ima više, a jedna od neizbježnih je *država* kao institucija i kao aktivan akter u distanciranju, razlikovanju, stvaranju granica, askribiranju, tj. identificiranju. Država, naime, u svojim rukama drži moćno oružje, a to je režim koji kontrolira distribuciju svih informacija nužnih za i u izgradnji identiteta.

Dakle, Barth je u drugom tekstu naglasio potrebu uključivanja u istraživanje više aktera koji participiraju u oblikovanju granica među grupama, dakle u procesu distanciranja, a slijedom toga i identificiranja. Ekološke niše zamijenio je arenama, kao širim interakcijskim poljima. Metodološki, u analizu identifikacijskih procesa Barth uz dvije grupe: zajednicu i pojedince, te različite zajednice koje čine dva elementa, tj. dva interakcijska aktera, uveo je i

¹²⁵ Barth: 1969:16.

¹²⁶ Usp. Šantek, 1998, rkp.

treći koji utječe na kreiranje i održavanje identiteta – državu, čime uvodi pojam moći i hijerarhiju u odnos/e moći. Dok jednu naziva mikrorazinom, a to je pojedinac, otkriva procese koji utječu na iskustva i formiranje identiteta pojedinaca; drugu naziva mezorazinom, tj. srednjom razinom koja čini područje konteksta, a to su obitelj i šire socijalno okruženje. Napokon, makrorazina ukazuje na procese koje potiču državne politike.¹²⁷

Budući da identitet sadrži u sebi indikatore zajedničkoga i istoga, te indikatore različitoga, on je istovremeno sredstvo komunikacije i sredstvo raspoznavanja među pojedincima i grupama. Dalja instanca vodi interakciji s institucionalnim intervencijama, odnosno intervencijama nositelja moći. Drugim riječima, 'posjedovanje', izražavanje i isticanje identiteta predstavlja i zamišljanje istosti i zajedništva i prikazivanje sebe kao drugačijih, uz pomoć odabranih aspekata kulture i potporu ili otpor institucijama moći.

Sve u svemu, u interakcijskom pristupu Fredrika Bartha moguće je prepoznati karakteristike primordijalizma i modernizma: komunikacija – interakcija- distanca-razlikovanje-granice-selekcija askripcijom. Proces razgraničavanja odvija se 'unutar' i 'između' svih oblika društvene organizacije ljudi (u prošlosti i sadašnjosti, u 'primitivnim' plemenima i u modernim državama). Čak i drastičnom redukcijom kulturnih elemenata koje donosi npr. globalizacija, ne smanjuje se značaj etničke identifikacije – mijenja se samo karakter selektiranih simbola, ali njihova relevantnost za grupiranje ljudi se ne gubi.

Višestruki pomaci s kulturnih karakteristika etničkih grupa na njihovu interakciju i granice, koncentriranjem na odnose kulturnih diferencijacija, na kontakt između 'nas' i 'njih' (dihotomizacija), Thomasa Hyllanda Eriksena je ponukalo da ide i dalje: na odnose 'nas' i 'vas' (komplementarizacija), čime je ustanovio priznavanje, ali i mogućnost tolerancije različitosti. To bi imalo značiti da je etnicitet doista *zajedničko* polje međuetničke razmjene i interakcije, u kojem se se etnicitet generira, potvrđuje ili mijenja, ovisno o prirodi transakcija među ljudima koji su jedini mjerodavni u donošenju odluka i primjeni strategija po kojoj će se te transakcije odvijati. To nam nadalje govori da ovaj pristup doživljava kulturu kao promjenjivo, nestalno svojstvo i nerijetko teško mjerljivo (određujuće) područje međuljudskih transakcija, ali ne onakvo kakvo bi bilo uzdignuto iznad svakodnevnog života. Naprotiv, ono se začima u svakodnevnoj životnoj praksi koja proizvodi jedan od temeljnih sklopova kulturnih pravila – ponašanje. Naglašava generativni i procesualni aspekt etničkih grupa. Kulturne sadržaje etničkih dihotomija dijeli na manifestne signale ili znakove tj. crte koje pojedinci pronalaze i ističu da bi pokazali svoj identitet (običaji, jezik, nošnje, stil života...) i na osnovne vrijednosne orijentacije (kriteriji moralnosti u skladu s kojima se donose različite prosudbe).¹²⁸

Kad se grupa definira atributivnim i ekskluzivnim karakterom, onda je jasno da priroda takvih jedinica ili entiteta postaje upravo ovisna o održavanju granica. Kulturne crte koje odr-

¹²⁷ Barth, 1994: 19 i dalje. O odnosu socio-kulturnih predodžbi i moći koje sasvim sigurno imaju utjecaj na identifikacijske procese slikovito govori npr. ova tvrdnja: "Glavna praksa ili proces u društvenoj akciji je proizvodnja kulturnih značenja i simbola. Međutim, značenja nisu utisnuta u stvari po prirodi, njih razvijaju ljudi, iz čega slijedi nekoliko činjenica. Prvo, sposobnost da se 'imenuje' stvari, djela i ideje je *izvor* moći. Kontrola nad komunikacijom omogućuje menadžerima ideologije da odrede kategorije kroz koje će se percipirati stvarnost. Drugo, kada su stvari jednom imenovane, potrebna je moć da bi se značenja zadržala na mjestu" (Čolić 2002: 26).

¹²⁸ Usp. Eriksen, 2003.

žavaju te granice mogu se, dakle, mijenjati; i sam organizacijski oblik može se mijenjati. Zato je *subjektivna konstrukcija etničkih granica* bit fenomena etniciteta. Održanje neke grupe ne ovisi, dakle, o njezinoj kulturi, nego o sposobnosti da održava važnost ponekad naoko minornih kulturnih značajki kao posebno važnih oznaka u svijesti svojih vlastitih članova i kao takvih u priznavanju i prihvaćanju drugih. Napokon, upravo zbog toga etničke kategorizacije nisu prirodne, tj. biološki ili evolucijski uvjetovane. One se rijetko poklapaju s 'objektivnim' kulturnim sadržajem. Štoviše, neke kulturne karakteristike koje funkcioniraju kao etničke oznake, nastaju tek u samom procesu grupne interakcije i uopće ne egzistiraju kada je grupa izolirana. S duge strane, neke stvarno postojeće kulturne razlike ne uzimaju se u obzir kod izgradnje oprečnih etničkih identiteta.

Spomenuti Eriksen upozorava da u kontekstu grupnih identiteta treba uvažiti dvije činjenice: onu, da svaki pojedinac ima više različitih identiteta i statusa, pa prema tomu pripada različitim zajednicama, i ona koja kazuje da se različite vrste zajednica mogu kreirati i realizirati na različitim osnovama i načelima. Pritom je nužno obratiti pažnju na korpus zajedničkih kulturnih elemenata koji povezuju ljude i čine ih međusobno solidarnima. Odnosno, potrebno je utvrditi kriterije, ali i pravila 'ulaska i/ili izlaska' iz zajednice. Konkretnije, pitanja na koja je potrebno odgovoriti jesu: tko može biti član, na kojim temeljima, može li se predomišljati i prelaziti iz jedne u drugu zajednicu i sl. Naime, nema apsolutne otvorenosti niti apsolutne zatvorenosti ni jedne zajednice. Tim više, što „ponuda“ od strane zajednice usmjerena prema svojim članovima nikad nije idealna, tj. ne pruža im baš sve što trebaju ili žele, ali svaka ima barem nešto što ga neodoljivo privlači upravo njoj.¹²⁹

Vidljivo je, dakle, da se proces identifikacije odvija kroz intenzivno prožimanje objektivne i spoznajne dimenzije (objektivni kulturni sadržaj) s emotivnom (osjećajem pripadnosti, zajedništva i lojalnosti). Te se dimenzije ne pojavljuju u nekom arhetipskom smislu. Fleksibilne su, mijenjaju se i pomiču.¹³⁰ Ali, kako tvdi Benedict Anderson, ono što je konstantno u njima jest da se za njih vjeruje, misli, zamišlja i tvrdi da su temelji zajedništva. Naime, prema ovome znanstveniku sve su zajednice (osim možda onih ekstremnih i ekskluzivno rijetkih slučajeva) plod imaginacija koje se temelje na nizu imaginarnih konstrukcija. No, to što je zamišljeno, treba se jednom i prikazati, a to su kognitivne i simboličke stukture s pomoću kojih se to zajedništvo uistinu zamišlja i napokon realizira u stvarnome životu.¹³¹

Apostrofirajući te i njima slične teze i derivirajući iz njih teoriju o etničkom porijeklu nacije i nacionalizma, Anthony D. Smith, koji je u užoj i široj struci prozvan utemeljiteljem etnosimbolizma, dotično „etnosimboličke škole o nacionalizmu“, škole ili pravca koji podcrtava kontinuitet između predmodernih i modernih oblika društvene kohezije,¹³² oblikovao je *misao o kontinuumu* – od dalekih i minulih vremena sveprisutnoj etničkoj jezgri u nekoj (bilo kojoj) prošlosti svake zajednice koja je najprije postala etnija. Ispunivši nekoliko uvjeta, etnija je potom evoluirala u naciju. Smithovo sveobuhvatno istraživanje rezultiralo je najboljim mogućim rezultatom. To je jednostavna definicija etnije ili etničke zajednice (a potom i nacije) iz

¹²⁹ Usp. Eriksen, 2007.

¹³⁰ Usp. Banovac, 1998.

¹³¹ Usp. Anderson, 1990., 2003.

¹³² Usp. Leoussi, Grosby, 2007.

koje je vidljiva simbioza istosti i zajedništva. U definiciji etnije nenametljivo ali jasno definirao je i identitet: prepletanjem i 'međuigrom' etnonima, mitova, povijesnih sjećanja, elemenata zajedničke kulture, povezanosti s tlom (zavičajem ili domovinom) i solidarnošću, nastala je povijesna kulturna zajednica s osjećajem zajedničkoga identiteta. Po njemu, ovakva zajednica, izrasla iz lokalizma i nostalgije sedentarnoga poljoprivrednog stanovništva za bivšim zavičajem, počela se širiti svijetom u bronačno doba iz Srednjega Istoka i širega područja oko Egejskoga mora na razne strane svijeta. Prvi pisani spomenici koji potječu iz polovice trećega tisućljeća pr. Kr. svjedoče da je već tada etnija postojala (baš u smislu kako ju je definirao Smith) i da je kao podrazumijevajuća kulturna zajednica funkcionirala kao pravi akter na povijesnoj sceni. I dan danas karakteristika je brojnih svjetskih regija te ju pronalazimo i u modernim industrijaliziranim državama (npr. u Africi, dijelovima Azije, nekim dijelovima bivšega Sovjetskoga Saveza, Europi i Sjevernoj Americi). Međutim, on napominje da etnija nije bila neki sveopći, univerzalni model društveno-kulturne organizacije (dakle, taj model nisu slijedile baš sve zajednice na svijetu), ali je u najmanju ruku bio jednako važan kao i ostali oblici organiziranoga zajedničkog života. U tome smislu Smith ističe da su etnije nastajale u različitim razdobljima na različitim kontinentima, ali su pokazale izuzetnu perzistentnost u opstojnosti i trajanju, što ih čini jednim od najatraktivnijih modela zajedničkoga organiziranog življenja uopće. Premda priznaje da pomalo podsjećaju na primordijalne jedinice, ipak niječe primordijalizam kao opciju. Naime, on govori o 'paradoksu etniciteta' kojemu je temelj promjenjivost u perzistentnosti i perzistentnost kroz promjenu. Razmatrajući pitanje etnije, etniciteta i identiteta u globalnom društvu, postavio je zamljivu tezu o 'kozopolisu' i 'etnopolisu' te regionalno-kontinentalnim društvenim asocijacijama. Pozabavio se i pojmom zajednice (etno-teritorijalne, etnolingvističke, etnopolitičke i etnoreligijske), te ustvrdio da simbolički elementi poput mitova, sjećanja, tradicija, vrednota i rituala, služe u njezinom oblikovanju i opstojnosti u dugom vremenskom slijedu, praktično od prapovijesnih vremena do danas.¹³³

Pojam etnije postao je vrlo popularan u svim etnološkim i antropološkim promišljanjima koja su se vezivala uz istraživanje identiteta i identifikacijskih procesa. Očito i njoj blizak termin *zajednica*, kao neosporno drugi na rang listi 'poželjnih' za promišljanja, tj. za znanstvene analize i interpretacije. Tome nije odolio ni Anthony P. Cohen. Od polovice 1980-ih naovamo rado ga citiraju brojni autori, a u pokušaju teorijskih rekapitulacija nazivaju ga simbolistom i relacionistom. Njegovo je istraživačko pitanje bilo: na koji način članovi neke zajednice održavaju njezin integritet i mogu li čak u slučaju narušavanja i/ili gubitka integriteta vratiti vitalnost vlastitoj kulturi i konstruirati zajednicu koja svojim članovima daje smisao, ima značenje, pruža osjećaj pripadanja i identiteta? Na ta pitanja odgovarao je s polazišnom hipotezom da je zajednica posebna vrsta svijesti grupe ljudi o sebi, da je temeljni oblik svjesnosti simbolizacija granica.

No, da bi odgovorio na to pitanje morao je pojasniti što je to, makar najopćenitije rečeno, zajednica? Moguće je da se Cohen povodio za recimo ovakvom definicijom: zajednica je veća ili manja grupa ljudi koja dijeli zajedničku povijest, jezik, norme, vrednote, interese, političke institucije, simbole i sjećanja.¹³⁴ Izgleda da jest, jer tako neodoljivo korespondira sa shvaćanjima

¹³³ Usp. Smith, 1996, 1998, 2003, 2007; Ethnicity, 1996.

¹³⁴ Dictionary of Race, 2003:45.

zajednice kako su ih tumačili njemu bliski etnosimbolisti, npr. Smith, čija je definicija etnija gotovo identična, ili pak Hutchinson, Conversi i drugi¹³⁵. Sigurno je, međutim, da je posegnuo i u repertoar interakcionista, npr. repertoar Barthove i njegovoj sličnih teorija, jer tvrdi da fokus i lokus istraživanja treba usmjeriti prema interakciji i granicama, manje spram važnosti kulturnoga sadržaja. Nadalje, da treba imati na umu relativnost značenja stabilnosti kulturne forme te posebice pripaziti na fluidnost korelacije kulturnoga sadržaja i kulturne forme. Drugim riječima, za Cohena, zajednica je grupa ljudi u (relativno) stalnoj interakciji koji međusobno imaju 'nešto' zajedničko i to ih razlikuje od drugih ljudi, dakle pojam zajednice implicira sličnosti i razlike. Odnosno, ključne ideje su interakcija, kontrast spram drugoga te učenje i provođenje u praksu kulturno i društveno prihvatljivog ponašanja! Međutim, ne tek pukim poštivanjem skupa pravila koje pojedinac uči, nego učenjem, usvajanjem i pridavanjem/pripisivanjem simboličkih značenja kulturnim sadržajima i formama. Naime, za Cohena zajednica upravo i jest 'simbolička tvorevina, konstrukt : « ...ovisan o značenjima koja simbolima daju njezini članovi». ¹³⁶ Stoga on svoju teoriju temelji na tezi o simboličkoj dimenziji i simboličkoj konstrukciji zajednice, odmičući se od, do tada uobičajene, polarizacije: tradicionalno - moderno. Naime, po njemu, kultura je konstruirana od simbola i ne nameće pojedincima smisao simbola; kultura pojedincima stvara i 'daje' sredstva kojima će taj smisao sami stvarati.

Naravno, članovi jedne zajednice tendiraju stvaranju sličnoga smisla i značenja (barem općenito) jer u zajednici posjeduju svi ista sredstva i isti skup simbola. Zajednica, naime, 'opskrbljuje' svoje članove sredstvima uz pomoć kojih se pridaju/pripisuju smisao i značenja, no također omogućuju i njihovu međusobnu razmjenu, transakciju. Ta su sredstva socijalna interakcija. No, uz to je važno i to da je zajednica, konstitutivni element organizacije zajedničkoga života jer njezini članovi svoj identitet temelje na pripadanju. Takve su recimo etničke zajednice. Stoga zajednici slobodno možemo dati prevažno mjesto i ulogu u procesu oblikovanja identiteta.

Slijedom toga, Cohen nadalje tvrdi, da socijalna struktura i kulturni sadržaj ne determiniraju ni postojanje zajednice niti njezin identitet (ponašanje, stavove) zbog jednoga neupitnog procesa: društvene promjene (npr. demografske promjene, bilo da se radi o demografskom slomu ili eksploziji, promjene na nivou društvenih i političkih struktura, odnosa moći, promjene granica i sl.). Uslijed promjena, novi oblici socijalnih struktura i kulturnih sadržaja koje društvene i ine promjene unose u zajednicu, ne mijenjaju naime nužno samu zajednicu na neki posebno značajan način. Ovo se događa kod bilo kojih zamjena kulturnih sadržaja svoje s tuđom kulturom, ali kada je ipak zadržana svijest o vlastitoj posebnosti i različitosti.

Prema tome, zajednicu, onako kako ju vide njezini članovi ne čine strukture niti kulturne i ine društvene prakse. Njezina je posebnost i distinktivnost u značenjima koje im članovi pripisuju. Zajednica je, dakle, doista simbolički konstrukt, unutar čijega društvenog prostora pojedinci pronalaze referentne točke vlastitoga identiteta.

Nadalje, Cohen pobija teorije strukturalnog determinizma po kojima ponašanje ljudi određuje socijalna struktura. Takvu tvrdnju smatra pojednostavljenom interpretacijom odnosa

¹³⁵ Usp. Hutchinson, Conversi, 2007.

¹³⁶ Cohen, 1985: 40.

unutar zajednice (pojedinci: kolektiv) i među različitim zajednicama. Inzistira na tezi da ono što čini zajednicu kao takvu, tj. njezin identitet, nisu samo opisi i analize zajedničkih simbola neke zajednice, nego prepoznavanje značenja kao univerzalnog pitanja (problema) socijalne interakcije. Naime, isti simboli mogu imati različita značenja, ali ih zajednica prikriva, maskira. Maske pod kojima se zajednica prezentira su granice. Poput eha barthovskih graničnih transakcija i cohenovske se ovdje pojavljuju kao ključni mehanizam uz pomoć kojega se pojedinci i zajednice identificiraju. Međutim, Cohen malo drugačije pristupa fenomenu granica. On, naime, tvrdi da se zajednice identificiraju simbolizacijom uz pomoć dvaju lica: javnim, što podrazumijeva percepciju od strane drugih, i privatnim, što podrazumijeva unutanji doživljaj življenoga iskustva. Na te se dvije razine zajednica simbolizira i realizira. Naravno, postoji razlika od simbolizacije 'na van' i 'na unutra'. U prvom je slučaju stvar jednostavna, ali u drugom, ono što je ispod maske puno je kompleksnije, čemu svjedoči naoko jednostavna no možda kulturna Cohenova misao: "Granica kao javno lice zajednice simbolički je jednostavna, a kao objekt unutarnjeg diskursa simbolički je kompleksna".¹³⁷

Međutim, prema Cohenovim postavkama, još jedan problem treba riješiti: pojam zajednice i njezinih granica u smislu oznake njezinoga početka i kraja. Prema Cohenu, granica obuhvaća identitet zajednice i nužna je za društvenu interakciju. Granice su označene jer su zajednice u interakciji s entitetima od kojih se razlikuju ili se žele razlikovati. Način na koji su granice uspostavljene u potpunosti ovisi o zajednici. Neke granice, poput nacionalnih, ili administrativnih, mogu biti određene zakonom. Neke mogu biti fizičke, izražene nekim fizičkim preprekama, poput mora, lanaca planina i sl. Neke su rasne, ili jezične, ili religijske. Ali, nisu sve granice i nisu sve komponente svake granice objektivno prisutne. One mogu biti tek misli postojeane u umovima pripadnika zajednice. Prema tome, granice mogu biti percipirane na različite načine, ne samo od strane ljudi na različitim stranama, već i od strane pripadnika iste zajednice. Dakle, granice su uglavnom simboličke, jer imaju različito značenje za različite ljude. One označuju početak i kraj zajednice, određuju njezin identitet koji se, kao i identitet pojedinca, ostvaruje u interakciji s drugima. Predodžbe i značenja su, unatoč zajedničkoj simbolici, sasvim individualna i ne dijele se na isti način. Ovisi, dakle, o pojedinačnim, osobnim iskustvima.

Upravo zato valja spomenuti još jedan, kod respektabilnoga broja teoretičara društvenoga razvoja uvažavan, pojam mnogostrukih identiteta. Pod tim se pojmom podrazumijeva uglavnom komplementarno supostojanje mnogostrukih identiteta i njihove promjenjivosti (pomaka), npr. lokalnih, regionalnih i nacionalnih.¹³⁸

Pa ipak, kao da koncu nema konca niti kraju kraja. Potpuno u suglasju s današnjim etnološkim i sociokulturnim antropološkim pret/postavkama o dinamičnom, fluidnom, relacijskom, interakcijskom, situacijskom itd. karakteru identiteta (kojega može donekle zadovoljiti tek diskurzivni pristup),¹³⁹ ali čini se ipak prije svega o *dijaboličnom* karakteru identiteta, pokušajmo zamisliti da je identifikacijski proces jedan nezamislivo velik i rastezljiv pothvat koji obuhvaća više razina. Literatura upućuje da se radi o horizontalnim i vertikalnim razinama,

¹³⁷ Cohen, 1985:74.

¹³⁸ Usp. Grbić, 1994; Banovac, 1988.

¹³⁹ Usp. Hall, 1996a; 1996b.

pri čemu su izgleda prilično atraktivni baš ovi potonji: vertikalni, od nekih autora još nazvani i ugniježđeni identiteti: istovremeno mnogostruki i situacijski, a opet ne i preklapajući.¹⁴⁰ Ovim pojmom često se objašnjava problematiziranje pitanja identiteta migranata i/ili manjina.

Na dijaboličnost identiteta upućuje i Zygmunt Bauman. Za njega je identitet, zapravo identiteti, nestabilan produkt ljudskoga realiteta. Moderno doba, tj. doba razvoja modernih država i nacija, po njemu je prva faza u razvoju identiteta. Tada su se identiteti kreirali i 'čuvali'. U postmodernu doba, doba stalne i brze mobilnosti, identiteti se počinju problematizirati. Fluidni su, ambivalentni, promjenjivi i u stalnoj fluktuaciji. Identiteti se nose i pokazuju. I više od toga, budući da im ljudi pristupaju kao životnim projektima i/ili strategijama, sa svojim mnogostrukim identitetima 'pregovaraju' za svoga života, recikliraju ih.¹⁴¹

Promjenom istraživačke paradigme i u hrvatskoj etnologiji od 1970-ih na dalje, mijenjali su se istraživački pristupi i u istraživanju etnosa, etniciteta i identiteta. Točnije, ovo do tada zanemareno istraživačko područje, našlo se velikim dijelom u središtu interesa hrvatskih etnologa. Tome svjedoči etnološka produkcija koja se sve sustavnije bavi ovom problematikom u posljednjim desetljećima.¹⁴²

Rekapitulacija: dijaboličnost identiteta – *biti isti, ali uvijek na drugi način*¹⁴³

Razumljivo, svaki pojedini autor tumači (svoje) stavove na sebi najrazumljiviji način. Zbog toga, analizirajući literaturu, u pokušaju općega rezimiranja (doista: zbog obima tek u pokušaju), sagledavanja sveukupne znanstvene produkcije na temu, spomenimo npr. podjelu Gordane Ljuboje na „suvremene sovjetske i zapadne teorije o etnosu“¹⁴⁴; Olge Supek na „stariju i noviju antropološku praksu“¹⁴⁵; Marcusa Banksa koji vodeće teorije o etnicitetu dijeli na „norveške škole i Fredrika Barha“, „sovjetske škole i Julijana Bromleja“ i „mančesterske škole“.¹⁴⁶ Daniele Conversi govori pak o opoziciji primordijalizma i instrumentalizma te perenijalizma i modernizma,¹⁴⁷ a John Rex o primordijalistima, situacionistima i instrumentalistima¹⁴⁸ itd.

Rekapitulirajmo: ako se, dakle, primordijalističke teorije svode (a slijedom svega iznesenoga sasvim je izvjesno da se svode) na zaključak da je identitet (prvenstveno etnički) čvrsta i osnovna ljudska kategorija dana rođenjem, te kao takva trajna, fiksna i nepromjenjiva, iracionalna, objektivna i temelj za sve pojedince koji kroz njega vrše transmisiju emocija, uspomena, pripadnost i prihvaćanje, identitet bi, napose etnički, u pravom smislu te riječi bilo psihološko

¹⁴⁰ Usp. Orlić, 2012.

¹⁴¹ Usp. Bauman, 2009.

¹⁴² Npr. radovi Dunje Rihtman Auguštin, Olge Supek, Jadranke Grbić Jakopović, Jasne Čapo Žmegač, Marinka Vukovića, Ane Perinić Lewis, Olge Orlić, Ivone Orlić, Ane Marije Vukušić, Andree Matoševića i dr.

¹⁴³ Banac, 1992:88.

¹⁴⁴ Usp. Ljuboja, 1988.

¹⁴⁵ Usp. Supek, 1988, 1989.

¹⁴⁶ Usp. Banks, 1996:11-48.

¹⁴⁷ Usp. Conversi, 2007.

¹⁴⁸ Usp. Rex, 2003.

utočište svakoga čovjeka.¹⁴⁹ Primordijalisti se naime pozivaju na emocionalne i instinktivne veze kao ultimativno objašnjenje za nacionalnu mobilizaciju. Nacionalni osjećaj za njih je pretpostavljena datost. Etničke granice nisu kao druge: one su neobjašnjive i posjeduju neodoljivo emocionalnu i iracionalnu kvalitetu.¹⁵⁰

Međutim, modernisti tvrde da je etnicitet proizvod industrijalizacije, političke demokratizacije masovnog obrazovanja i medija, a nikako urođeno svojstvo. Njihova se viđenja granaju prema instrumentalizmu, situacionizmu, interakcionizmu, konstrukcionizmu.¹⁵¹ Oni govore o bezgraničnoj fluidnosti u procesu identifikacije u uvjetima industrijalizacije koja producira mobilnost ljudi, edukaciju masa, kompleksnije političke poretke...itd.¹⁵²

Primordijalisti su, barem donekle, trajno u pravu. Naime, oni tumače da je značenje identiteta u jakom smislu pripadanja, čak žrtvovanja, te da se aflijacija nerijetko vezuje uz skrivene namjere koje se ne mogu racionalno formulirati.¹⁵³

Suprotno tome, instrumentalizam tumači da u etničkim vezama nema ničega neminovnog ili urođenoga. Po ovome je smjeru etnicitet isto što i interes, pa u temelju ljudskoga zajedništva nema ni emocija ni sentimenta, a lojalnost koja bi imala veze sa solidarnošću za instrumentaliste je vođena idolom koji se zove *racio*. Slijedom toga priznaju postojanje samo interesnih grupa: etnicitet i nacija su sredstva za ostvarenje različitih ciljeva koji proizlaze iz trenutačnih interesa društvenih i političkih elita.¹⁵⁴ Identifikacija je, dakle, promjenjiva i fluidna. Prema instrumentalistima, etnicitet nije ništa drugo doli izvor mobilizacije kojemu je cilj ostvarivanje političke vlasti i ekonomske dobiti (npr. različiti oblici religijske, jezične i etničke identifikacije bili bi, prema njima, osnovano ishodište opće mobilizacije u svrhu ostvarivanja političkih i ekonomskih ciljeva). Taj je način gledanja povezan sa suvremenim objašnjavanjem etniciteta, a koje karakterizira činjenica da se ljudi u modernim nacionalnim državama bore za ograničene ekonomske i političke resurse. Slijedom toga, etničke grupe su instrumentalne grupe. I više od toga: umjetno stvorene i održavane radi pragmatične koristi ili kao oruđe za pridobijanje kolektivnih uspjeha. Osnovno pitanje je razumijevanje uvjeta u kojima pojedinci, koji se pozivaju na neku etničku pripadnost na kraju i razviju solidarnost s drugim ljudima. Prema tome, istraživač se treba usredotočiti isključivo na procese nadmetanja i natjecanja. Etničke granice, ako već i nisu posve izumljene od etničkih i intelektualnih elita u cilju socijalne i političke manipulacije, onda barem koreliraju sa specifičnim socijalnim i političkim projektima na kojima je zajednica angažirana. U jednostavnijim oblicima etnicitet je, prema instrumentalistima, istina uvjetovan zatečenošću svakoga pojedinca kada se nađe u 'infantilnoj etničkoj klopci', tj. zatečenošću rođenjem u zajednici u kojoj se socijalizira i enkulturira, no, osjećaj pripadanja razvija i izvan prijateljsko-rođачke mreže sa svima s kojima dijeli teritorij, jezik, religiju i običaje. No, u kasnijim fazama razvoja etnicitet je uvjet za nastanak nacionalne države, nacionalizma

¹⁴⁹ Radikalni primordijalisti govore u tom smislu o „super-obiteljima“, Conversi, 2003:16.

¹⁵⁰ Usp. Geertz, 1963.

¹⁵¹ Usp. Katunarić, 2003.

¹⁵² Usp. Grbić 1994, Llober, Poutignat-Fenart, 1997, Katunarić, 2003.

¹⁵³ Usp. Rex, 2003.

¹⁵⁴ Radikalni instrumentalisti ove elite nazivaju „ambicioznim društvenim inženjerima“, Conversi, 2003:17.

i etnonacionalizma. U najnovije vrijeme takav identitet se pak proklamira kao 'drugi projekt' povezan s gorućim globalnim procesima: migracijama.¹⁵⁵

Instrumentalizam se često referira na konstruktivizam, po kojem su etničke zajednice također produkt ideoloških konstrukcija identiteta zajednica od strane kulturnih i političkih elita. Međutim, i potonji tvrde: grupne granice ipak nisu primordijalni nego socijalni konstrukt.

Situacionizam, među kojima su i pripadnici *Manchesterske škole*, govore o etničkim i drugim društvenim identitetima kao relativnim pojmovima koji su podređeni (uvjetovani) situaciji. Pojedinaac, određen situacijom (društvenom, političkom i ekonomskom) mijenja ponašanje reakcijom na situaciju; npr. u nekim se situacijama ponaša kao 'pripadnik plemena', a u drugima kao 'građanin'.

Interakcionizam (oslonjen na „barthovske tvrdnje“) kazuje da zajednica samu sebe percipira ili samodefinira kroz način interakcije s drugima, najčešće na granicama sa susjednim zajednicama.

Developmentalizam tumači da je zajednica ljudi udruženih na etničkoj osnovi nestabilan oblik zajednice koja je nastala s razvojem industrijalizacije pa će se u postindustrijskom razdoblju dezintegrirati ili zamijeniti nekim drugim oblikom zajedništva.

Neki smjerovi, koje je možda i teško definirati, bili bi kombinacija više njih. Tako npr. relacionisti ustraju na tvrdnjama o konstantnoj transformaciji identiteta, jer se dotični temelji/ temelje (na individualnoj i na kolektivnoj razini) na isto tako konstantno transformirajućim faktorima kao što su kontekst i interakcija. To, dakako, vodi ka zaključku da su temelji identifikacije *odnosi* prema drugome. Ili: identiteti nisu ništa drugo nego predodžbe o sebi koje su pak zrcalna slika, pozitivna (o nama) i negativna (o onima drugima) s kojima se individua ili kolektiv zateknu u interakciji. To dijelom podsjeća na barthovski interakcionizam jer se, dakle, u komunikaciji i interakciji (a ne u izolaciji) pojedinci i kolektivi uspoređuju i ako baš i ne stvaraju, a onda svakako *traže* razliku. No, traže ju i 'prema van', tj. prema drugima, s naglaskom na razlici i granici s jedne strane, a s druge 'prema unutra', tj. prema sebi, s naglaskom na zajedništvu i istosti. Međutim, to zajedništvo i istost na labavim je temeljima, jer tendira *mitu o istosti*, koja (tj. istost) izgleda u stvarnosti niti je postojala, niti postoji. Zagovornici ovakvih i njima bliskih teorija rado se pozivaju na Sigmunda Freuda koji je jednom davno postavio teoriju¹⁵⁶ o narcizmu finih/malih/minornih razlika. Iz njih se, premda su dakle fini/mali/minorni stvaraju jaki identiteti jer su sposobni izazvati antagonizme, pa i konflikte.¹⁵⁷

U svakom pogledu činjenica jest da je osnova svih modernističkih teorija o identitetu misao 'o drugome kao odrazu sebe' (na individualnom i kolektivnom nivou). Ta misao o razlikama je možda i najaktivniji akter u identifikacijskim procesima. To pak dovodi u pitanje Barthovu bezrezervnu arbitrarnost u izboru aspekata vlastite kulture kao distinktivnih obilježja jer, kako nas upozorava Bourdieu, identitet ipak leži u razlici (ma kakva ona bila),¹⁵⁸ što korespondira sa spomenutim freudovskim narcizmom finih/malih/minornih razlika.

¹⁵⁵ Ibidem.

¹⁵⁶ Usp. Čapo Žmegač, 2002; Perinić Lewis, 2011.

¹⁵⁷ Ibidem.

¹⁵⁸ Usp. Bourdieu, 1984.

Naravno, prisutne su i druge orijentacije, npr. *teorije o interesnoj grupi*, koje etnicitet sagledavaju kao odraz grupne solidarnosti da bi se izvršio utjecaj na socijalnu i ekonomsku politiku, ili kao grupnu solidarnost koja se javlja u konfliktnim situacijama kada pojedinci imaju zajedničke materijalne interese. Moguće je etnicitet i nacionalost sagledavati kao sentiment i kao pokret, kao proizvod industrijskoga društva, pri čemu je primarno zajedništvo u dijeljenju iste kulture kao sustava ideja, znakova, asocijacija, načina ponašanja i komunikacije, zajedništvo u kome se ljudi međusobno prepoznaju kao 'svoji', gotovo kao artefakti ljudskih uvjerenja, lojalnosti i solidarnosti.¹⁵⁹ Nadalje, primamljiva je i *teorija racionalnoga izbora*, po kojoj se uloga individualnoga izbora u cilju postizanja nekih profita ne može postići individualnim strategijama. Prema toj teoriji, članovi etničkih grupa nisu definirani na temelju svoje nedobrovoljne pripadnosti i nesvjesne interiorizacije grupnih vrijednosti već naprotiv, etničke grupe formiraju se kada pojedinci žele postići određene ciljeve, primjerice bogatstvo ili vlast do kojih ne mogu doći individualnim strategijama. Pojedinci djeluju u cilju uvećavanja svojih probitaka, a etničke se interakcije promatraju kao kompetitivne razmjene u tržišnoj situaciji u kojoj pojedinci nastoje svoje probitke uvećati u skladu s procesom troškova i dobiti.

Naposljetku, ne mogu se zaobići ni *neomarksističke teorije* koje etnicitet vide kao odraz ekonomskih antagonizama. Logično, radi se o odnosu etniciteta i kapitalističke eksploatacije rada. Etničke podjele razmatraju se polazeći od funkcija koje obavljaju u kapitalističkom sistemu, a pogotovo onih koje omogućuju formiranje jeftine radne snage. Ukazuju na industrijska društva u kojima antagonizmi između doseljenoga i domaćega stanovništva nastaju iz podjele tržišta rada: podjela među radnicima zbog etničkih karakteristika ne potječe iz predrasuda prema članovima etničkih grupa, nego iz opće tendencije kapitalizma da formira što je moguće nižu cijenu rada. Npr. migranti su i prema objektivnim (nizak ekonomski status) i prema subjektivnom (visoka motivacija za radom) kriterijima jeftina radna snaga. Situacija ekonomske kompeticije, koja rezultira iz podjele tržišta rada, služi kao objašnjenje socijalnih fenomena marginalizacije ili segregacije koji odgovaraju interesima radnika iz najbolje plaćenih etničkih grupa.

Postmodernističke teorije (uvjetno nazvane postmodernističke jer postmodernisti odbacuju izgradnju općenitijih teorijskih polazišta) odbijaju evolucionističko poimanje društva, a samim time i etniciteta. Postavljaju drugačija pitanja i daju drugačije odgovore. Jedan njihov predstavnik, vrlo ugledan u antropološkim krugovima, Stuart Hall, *svojim neokulturalističkim pristupom* centralno mjesto daje kulturnim aspektima etniciteta, radikalno se suprotstavljajući tradicionalnim shvaćanjima kulture kao integriranoga totaliteta najveći značaj pridajući simboličkoj djelatnosti suprotstavljajući se i instrumentalistima i primordijalistima. Prema takvom poimanju etnicitet je kulturni sustav koji pojedincima omogućuje da odrede svoje mjesto u širem društvenom poretku; to je proces kojim ljudi kroz kulturne razlike priopćuju jedni drugima ideje o ljudskoj distinktivnosti i pokušavaju riješiti probleme značenja. Etničke kategorije su simboli čiji sadržaj varira s obzirom na različite situacije, ali uzeti zajedno, oni tvore sustav međusobno povezanih značenja. Shodno tome, ne postoje etničke grupe, nego promjenjiv sustav etničkih kategorija koje imaju značenje samo zahvaljujući činjenici da ih definiraju i koriste ljudi koji imaju zajedničko razumijevanje i očekivanja u pogledu osnovnih razlika (pa

¹⁵⁹ Usp. Gellner, 2003; Cohen, 1985, 2002.

eventualno i sličnosti) među članovima vlastitoga društva. Dakle: etnički karakter pojedine grupe prije svega je ovisan o društvenom kontekstu u kojem se grupa nalazi... itd.

Sve u svemu, sukus svih navedenih teorijskih pristupa je u sljedećem: etnicitet je oblik organizacije grupe ili princip podjele društva čije se značenje može mijenjati u vremenu i s obzirom na situaciju; fluidan je i neodređen aspekt društvenoga života s kojim se može manipulirati; različitoga je značenja u različitim situacijama te najčešće od samih sudionika ovisi kakav će on biti. Pristup, koji inzistira na granicama, npr. Barthov, implicira da je etnicitet splet promjenjivih interakcija prije nego bitna komponenta društvene organizacije. Uz Smithove postavke o etnicitetu kao pojmu zajedništva ali i razgraničavanja, te iste granice naravno ne nastaju i ne postoje same od sebe, već ih formiraju ljudi bez obzira na formalne i neformalne kulturne i etničke razlike i sličnosti. A u interaktivnom polju zajedništva, razgraničavanja i osobnih razlika, vladaju dvije opcije: izbor ili na/d/metanje.

Očito je da na oblikovanje različitih koncepcija i teorija identiteta utječe niz faktora: povijesne okolnosti, znanstvene tradicije, aktualne teorijske i ideološke orijentacije, i sl. Ranija znanstvena praksa, nasljednica etnološke i antropološke misli devetnaestog stoljeća, favorizirala je i u hrvatskoj znanstvenoj praksi (otprilike do 1970-ih godina) one teorije koje su u fenomenu identiteta vidjele prirodnu i urođenu (primordijalnu) i statičnu kategoriju. Kritičkom revizijom istih, u ranim sedamdesetim godinama dvadesetoga stoljeća unošene su nove dimenzije u istraživački rakurs te se identitet vezivao uz izdanke svega što karakterizira suvremeno doba: od modernizacije do globalizacije.¹⁶⁰ Nove dimenzije rezultirale su s više pomaka, ali zajednički im je nazivnik pomicanje od identiteta i identifikacijskih procesa prema raznolikom praksama i strategijama koje ostavljaju pojedincu široke mogućnosti primjene i razvoja tih istih praksi i strategija koje na proces identifikacije gledaju kao na interakcijsko-inkorporacijski projekt u cilju razvoja vlastitoga ili istinskoga Ja.¹⁶¹

Od paleotohničkog raja do globalizacijskog k/raja?

Globalizacija našega doba nastavak je duge povijesne tradicije globalizacijskih procesa¹⁶² koji, uz globalizaciju ekonomije tehnologije i znanosti, mijenjaju modele svjetske kulture i civilizacije. No, globalizacija našega doba dolazi nam s novom dimenzijom i karakteristikom: vezana je uz posljednji izdanak društveno-ekonomskoga razvoja, a to je neoliberalni kapitalizam.¹⁶³ Od niza teorija o globalizaciji,¹⁶⁴ za istraživače društvene i humanističke provenijencije posebno je zanimljiv *transformacionalizam* koji naglašava da je globalizacija širok pojam i osim ekonomije zahvaća druge sfere života: političke, društvene i kulturne, čime preoblikuje svjetski poredak te nas uvodi u novu fazu transformacije svjetskoga društva.¹⁶⁵ Jedna od projekcija za budućnost

¹⁶⁰ Usp. Grbić, 2005.

¹⁶¹ Usp. Poutignat, Streiff-Fenart 1995; Ethnicity..., 1996.

¹⁶² Neki autori smatraju da je prethodnik globalizacije trgovački kapitalizam 15. stoljeća kada su Španjolci i Portugalci vladali svjetskim morima.

¹⁶³ Kao povijesni proces i kao politički projekt neoliberalnoga kapitalizma.

¹⁶⁴ Npr. zagovornici teorija o rodu i naciji, civilnom i etničkom nacionalizmu, supranacionalizmu, globalizaciji, usp. Smith, 1998; ili npr. hiperglobalisti, skeptici, i dr., usp. Fox, 2001.

¹⁶⁵ Ibidem.

toga transformiranog društva bila bi ne samo neka nova deetnizacija, nego i deetatizacija, tj. slabljenje uloge i moći ili čak i nestajanje nacionalnih država,¹⁶⁶ čime bi se potpuno preoblikovali oblici i temelji zajedništva. Dolazak dvadeset prvoga stoljeća popraćen je prognozama i vizijama o progresivnim promjenama sustava, koje prati zastarijevanje nacija i nacionalizama kojima će uslijed djelovanja snaga ekonomske i političke integracije mjesto ustupiti nepristrani internacionalizam (zar opet?).

No, kako tvrdi Eric Hobsbawn, možda su danas termini poput etniciteta, nacije i nacionalizma već demodirani i neadekvatni da bi se opisali oni politički entiteti i sentimente kojima su se jednom baš tako imenovali, možda je točno da je prošlo njihovo „zlatno doba“, ali deetnizacija i deetatizacija nisu još blizu.¹⁶⁷ Naime, jačanje etnicizma kao i regionalnih identiteta u novostvorenim državama i drugdje po svijetu u posljednja dva desetljeća upućuju na drugačija razmišljanja. Tome potporu daju pragmatizam i povijesno iskustvo. Sudeći prema iskustvima najnovijih trendova eurointegracijskih procesa, čini se da je nacionalna država još uvijek efikasan medij za samo/upravljanje u zajednicama ljudi koje ujedinjuje zajednička povijest i kultura, dok renesansa regionalnih identiteta upućuje na moguće stvaranje otpora ne središtima moći nacionalnih država, nego stvaranju *melting Europe*¹⁶⁸ u kojoj ne nestaju, nego se samo mijenjaju granice ili tek pojam i dojam o njima. Globalna kultura (npr. konzumerizam), naime, vodi fleksibilizaciji tradicionalnih načina komunikacije među različitim zajednicama i doista prelazi granice nacija-država. Međutim, neke granice postaju rigidnije, prije sve one koje dijele bogate, privilegirane, moćne i i 'one druge' koji to nisu, odnosno, tj. na one koji imaju pristup globalnom slobodnom tržištu i one koji to nemaju niti će ga imati u skoro vrijeme, što je svakako jedna od temeljnih značajki i rezultata globalizacije neliberalnoga kapitalizma. Stoga današnja društva više ne počivaju na binarnim načinima razmišljanja mi – oni; dobro – loše; napredno – nazadno, moderno – postmoderno, nego na specifičnoj interakciji u kojoj se kontroliraju značenja identiteta vlastite grupe, ali u tom procesu često se paralelno učvršćuje identitet druge grupe (s kojom smo u interakciji) tako da su otvorena za bezbrojne varijacije.¹⁶⁹

Reteriranje globalizacije: od viteza Pavla do naših dana: *zasebne granice, porijeklo, biljezi, povijest i upečatljivi narodni običaji*¹⁷⁰

Budući da danas na identifikacijske procese najviše utječe neoliberalna globalizacija koja stvara model: "...korporacijskog multikulturalizma što dovodi u pitanje pluralizam kultura zbog profitne nezasitnosti *homo oeconomicusa*, s opasnom tendencijom ukidanja kulturnog pluralizma ili dovođenja u pitanje potonjega..."¹⁷¹ promjene u tim procesima su sve brže, rezultati

¹⁶⁶ Usp. Pfaff, 2001.

¹⁶⁷ Usp. Hobsbawn, 2003.

¹⁶⁸ Asocijacija na američki *melting pot*.

¹⁶⁹ Usp. Cohen, 2002.

¹⁷⁰ Parametri "istobitnosti i individualnosti" koje danas prepoznavamo kao referentne točke etničkoga, nacionalnog i kulturnoga identiteta prema "po mnogo čemu središnjem teoretičaru hrvatskog identiteta" Pavlu Ritteru Vitezoviću u djelu *Croatia rediviva*, 1700. g., usp. Banac, 1992.

¹⁷¹ Usp. Milardović, 2003.

nepredvidivi, a izazovi za istraživače neodoljivi. Ako, naime, apostrofirajući prošla iskustva, želimo dokučiti mjesto i ulogu i nadalje transformaciju etničkoga sentimenta u globalnoj realnosti, a time izravno promišljati o trenutnoj situiranosti različitih identiteta ili o njihovoj eventualnoj budućnosti, prožimanju etničke i kulturne homogenizacije i divergencije, otvara se mogućnost stvaranja raznolikih istraživačkih modela. Primjerice, možemo krenuti od više-dimenzionalnosti identiteta, od procesa identifikacije koji je u svojoj osnovi proces kreiranja granica, tj. askribiranja distinktivnih kulturnih obilježja, distanciranjem i koreliranjem ovoga procesa s ulogom institucija moći; uvesti teorije o transkulturaciji kao kulturnoj transmisiji koja uvažava podjednaku važnost razlika i sličnosti među grupama; teoriju o promjenama i redukciji objektivnoga kulturnog sadržaja koji ne potire nego tek preoblikuje kulturni kontinuum i 'prvobitnost' ili 'izvornost' identiteta; zamisliti zajedništvo kao medij i agens za okupljanje ljudi i njihovu društvenu, kulturnu, političku i svaku drugu organiziranost; promatrati globalne fenomene na lokalnoj razini¹⁷² i usmjeriti se prema recentnim kulturnim pojavama: globalnim hibridnim identitetima i nizu supstitutivnih identiteta kao setu projekata koji od ljudi zahtijevaju da zamišljamo i doživljavamo prostor i vrijeme na poseban način.¹⁷³

No, premda u svemu tome ima indicija da se stvaraju «kulture bez sjećanja»,¹⁷⁴ isto tako ima indicija koje upućuju na zaključak da ti suvremeni identiteti nisu nikakvi pseudo-identiteti, nego autentični odraz stvarnosti ili *autentično novo*. U tom slučaju možemo (eventualno i relativno uspješno) odgovoriti na pitanje: zamišljamo li ili stvarno u svijetu uočavamo (i njima pripadamo) etničke zajednice, pripadnike nacionalnih i inih i manjina, izbjeglice, transnacionalne korporacije, nevladine udruge, nacionalne države, potrošače, društvene pokrete, medijske mogule, trgovačke organizacije, međunarodne pravnike, bankare, znanstvenike... gdje su doista njihove granice, postoji li i u kojem intenzitetu egzistira etnički sentiment te gdje se i uz pomoć kojih mehanizama etnički sentiment generira i postaje konstitutivnim elementom suvremenih identiteta?

Identitet, pa u sklopu njega i etnički sentiment, živi u objektivnom kulturnom sadržaju u kojem tradicija ima poseban status, budući da se (još uvijek) najvećim dijelom upravo iz nje selektiraju etnički i kulturni markeri – mediji za askripciju i identifikaciju. Ne izvorna, nego 'izvorna', dakle modificirana i transponirana u svako nastupajuće novo doba, budući da u 'izvornosti' prepoznamo dramu identiteta: *biti isti, ali uvijek na drugi način*.¹⁷⁵

Identitet živi u globalnosti i lokalizmu istovremeno: u, na, i iza granica. Isto i različito osvještava se osvještavanjem granica. Od zavičaja do domovine, ljudi postaju svjesni svoje kulture kad shvate njezine granice, tj. kad se pojavi drugačije i različito, odnosno nešto što odstupa od uobičajenoga ili normalnoga: norma postaje granica, simbolički smisao prepoznavanja i učvršćivanja identiteta. Za proces simboličke identifikacije bitne su i predodžbe o onome što imamo «unutra» i o onome što je drugačije od toga¹⁷⁶...; na granicama se kroz susret insajdera

¹⁷² O uspješnosti istraživanja globalnog na lokalnoj razini, usp. Friedman, 2004.

¹⁷³ Usp. Tsing, 2004.

¹⁷⁴ Usp. Čolić, 2002.

¹⁷⁵ Usp. Banac, 1992:88.

¹⁷⁶ Cohen, 1985:69.

i autsajdera događa 'igra' sa sličnostima i razlikama, ili: u interno-eksternoj dijalektici prepoznavanja zajednice događa se kontinuirano 'poigravanje' sa sličnostima i razlikama.¹⁷⁷

Identitet živi i u povijesnosti. Selektivnom re/konstrukcijom prošlosti, otkrivanjem referenci iz prošlosti i pozivanjem na njih, svaka se generacija ogleda u suvremenosti; tako se, među ostalim, stvaraju mitovi...¹⁷⁸

Budući da je u objektivnosti ovih parametara ugnježdjena i subjektivnost, ovo promišljanje o identitetu u globalnoj realnosti koja često nalikuje virtualnom svijetu, – uz dužno poštovanje spram Jungove misli o nagonu za integracijom koja je pak samo varijanta Frommove misli o udruživanju ljudi kao imperativnoj ljudskoj potrebi – istraživača motivira da sroči bajkovit zaključak: i geneza i granice i simboli i zajednička sudbina i na koncu konca, kako je prije više od tri stotine godina ustvrdio vitez senjski Pavao Ritter Vitezović: *upečatljivi narodni običaji*, svjedoče da stabilnost procesa identifikacije kao i njegovoga krajnjeg rezultata – identiteta, sve-mu usprkos, dugo vremena može biti neupitna. U tome je smislu sasvim razložno za očekivati reteriranje globalizacije i vjerovati u upitnost deetnizacije i deetatizacije, što ne isključuje pojavu supraidentiteta, ali ne u smislu nekadašnjega 'okrupnjavanja etnosa', naprotiv, u opstanak nebrojenih različitih identiteta i njihovu međusobnu komplementarnost.¹⁷⁹

U tom smislu mogla bi se pojasniti pitanja zašto više *ne samo* 'tko smo', ili 'odakle dolazimo', nego i 'što jesmo', 'što bismo mogli postati', 'kako se reprezentiramo'¹⁸⁰. Jesu li to konstrukti koji govore o tome 'što mi jesmo' a 'drugi nisu' i 'jesmo li mi ono što drugi nisu'. Jesmo li baš potpuno ovisni o prisutnosti, tj. komunikaciji i interakciji s drugima? Je li to uobičajen slijed pitanja ili totalno pretjerivanje? Jednim dijelom svakako jest pretjerivanje. Pa ipak, u pravu je Stuart Hall u svojim postavkama o promjenjivosti, mnogostrukosti, dinamičnosti i nemogućnosti omeđivanja, pa i definiranja identiteta, tvrdeći da se pojam identiteta mijenja u identifikacijske strategije i prakse, možda doista u pozicijske identitete.¹⁸¹ U pravu je kada kaže da su identiteti subjekti radikalne historizacije i neprekidno se nalaze u procesu promjene i transformacije.¹⁸² U tom smislu stvarno se događa pomicanje sa stabilnosti i nepromjenjivosti prema strategijama, pri čemu se naglašava akcija, a ne neko fosilizirano činjenično stanje stvari. Identiteti doista nastaju primjenom strategija manipuliranja s određenim identitetskim resursima (povijest, jezik, religija, kultura, i sl.). Međutim, teško je prihvatiti da su samo različitost i ekskluzivnost temelj konstrukcije samo/prezentacije, tj. identifikacije. Možda s manjim (ili

¹⁷⁷ Jenkins, 1996:7.

¹⁷⁸ Cohen, 1985:99.

¹⁷⁹ U hrvatskoj etnologiji istraživanje identiteta prema novim paradigmama uvele su Dunja Rihtman Auguštin i Olga Supek; uslijedila su istraživanja Jadranke Grbić Jakopović i Jasne Čapo Žmegač; danas već raspoložemo s nizom „identitetskih“ radova, primjerice Olge Orlić i Ane Perinić Lewis o otočkim identitetima, Ivone Orlić o korelaciji identiteta i kulturnoga turizma, te regionalnih identiteta, npr. Marinka Vukovića (Brodsko Posavina), Ane Marije Vukušić (Imočani u Zagrebu), industrijskoga identiteta Andree Matoševića i dr., a u tijeku su još brojna slična istraživanja.

¹⁸⁰ Hall, 1996a; 1996b.

¹⁸¹ Hall, 1996a:360.

¹⁸² Hall, 2003.

prikrivenijim) udjelom, ipak riječ je i o istosti i jedinstvu. Jer, i pojedinac i kolektiv kojemu pripada, identificira se i temeljem objektivnoga kulturnoga sadržaja: matičnoga lokusa (mjesta rođenja, zavičaja ili domovine), jezika kojim govori, načinom na koji živi, običajima koje prakticira, vjerom u koju vjeruje, obitelji kojoj pripada, prijateljima s kojima se druži i napokon predmetima kojima je okružen. To 'objektivno' podloga je za kreiranje subjektivnih, očito neophodnih, pa makar zamišljenih i izmišljenih opreka prema drugima, što naposljetku potvrđuju najnovija istraživanja „materijalnih praksi bivanja i pripadanja u transnacionalnim društvenim prostorima“¹⁸³ elaborirana u prvom poglavlju. Na taj način lakše je razumjeti hrvatske iseljeničke, dijasporske, migrantske zajednice raspršene diljem svijeta, od kojih su mnoge, kako je rečeno na početku, usprkos transnacionalizmima, translokalizmima, deteritorijalizaciji i sl., do danas uspješno prebrodile globalnu transformaciju i šizofreniju, te zamišljanjem, uzbudjenjem, željama, snovima i fantazijom uz sve objektivno što ih čini 'takvima i nikakvim drugačijima' obdržale izvorni ili 'izvorni' identitet.

GLOBALNI MIGRACIJSKI VALOVI I SUDBINA HRVATSKE

U novije doba odvijalo se nekoliko globalnih migracijskih valova. Posebno intenzivni bili su od 15. stoljeća nakon Velikih Otkrića kada su mase ljudi pošle put Amerike, nedugo potom Australije i Novoga Zelanda. Intenzitetom im se pridružuje i trgovina afričkim robljem, kasnija „jagma za Afrikom“, tj. njezino koloniziranje od strane europskih država, još kasnije ukinuće ropstva, dekolonijalizacija i svjetski ratovi, nemiri u pojedinim širim svjetskim regijama i sl.¹⁸⁴ U sasvim recentno doba, zahvaljujući procesima poput globalizacije i eurointegracijskih procesa, cijela je planeta upravo premrežena migracijskim pokretima, u njima sudjeluje sve veći broj ljudi a strukturalne su im karakteristike sve raznolikije.

S time u vezi, ali povezano sa specifičnim političkim i ekonomskim prilikama, sudbina Hrvatske se mijenjala kroz minula stoljeća. Prodom Osmanlija u 14./15. st., hrvatsko etničko područje je s jedne strane bilo emigracijsko, no, s druge strane, depopulirana područja uskoro su naseljavana novopridošlim stanovništvom. Od 18. st. bila je to ponovno imigracijska zemlja, što je uglavnom bila posljedica kretanja stanovništva unutar tadašnjih državnih granica Habsburške Monarhije, odnosno Austro-Ugarske Monarhije. Od druge pol. 19. st. situacija se opet mijenja. Tada se, naime, sve veći broj ljudi odlučuje na emigraciju, koja svoju kulminaciju doživljava na prijelazu iz 19. u 20. st. Od kraja 20. st., ponovno zahvaljujući specifičnim hrvatskim prilikama, ali i pod utjecajem globalizacije, Hrvatska je i emigracijska i imigracijska i tranzitna zemlja. Naime, kao posljedica rata nakon raspada Jugoslavije, Hrvatsku je zahvatio val prisilnih migracija (i/ i emigracija). Nadalje, dolazi do pojave (blago rečeno) neregulirane imigracije koja potencijalno dovodi do 'novih' manjina u Hrvatskoj: npr. kineska, rumunjska i ukrajinska, i dr.¹⁸⁵

¹⁸³ Povrzanović Frykman, 2010:39.

¹⁸⁴ Usp. New Encyclopaedia Britannica, 1995; Davidson, 1984.

¹⁸⁵ Usp. Čačić-Kumpes, Kumpes, 2006.